الدكتور يحيى هويدي

دراسات في
علم الكلام والفلسفة الإسلامية



٢١ شارع كامل صدقي بالفجالة
ت : ٩١٦٠٧٦ ـ القاهرة

مقدمة الطبعة الأولى

هذه دراسات ثلاث فى الفلسفة الإسلامية تدور الأولى منها حول الفلسفة القرآنية وديانات العرب فى الجاهلية ، وتتناول الثانية مشكلة خلق العالم فى الفلسفة الإسلامية ، وتعرض الثالثة لنقد أبى البركات البغدادى (ابن ملكا) لنظرية ابن سينا فى النفس والعقل . وهى تكوّن فى مجموعها محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ألقيتها على طلبة الجامعات .

وقد يبدو للقارىء أن هذه الدراسات تفتقر إلى خيط واحد يجمعها نظراً لاختلاف الموضوعات التى تتناولها .

لكن الدراستين الأولى والثانية منها ، بالرغم من تباين موضوع البحث فيهما ، إلاأن الدافع إلى الاهتمام بهما كان دافعاً واحداً بعينه ، وهو دراسة الفلسفة القرآنية .

وأقول الفلسفة القرآنية لأن هذه الفلسفة لم تحظ بالاهتمام اللائق بها حتى الآن ، مع أننا فى مسيس الحاجة إليها . ذلك لأننا نشاهد فى الغرب المسيحى قيام فلسفات كثيرة مربط الفرس فيها هو تصور الكتاب المقدس (الإنجيل) لله ، وحلول اللاهوت فى الناسوت ، وامتزاج مملكة الله بمملكة الإنسان ، وتزمن الإله بالزمان ، وارتباط تطور الكون وفعل الإنسان بقيام الله فيهما ومباطنته للعالم . أجل ! إن المسيحية التى تقوم عليها هذه الفلسفات لا تمثل ، فى نظرنا نحن كمسلمين ، المسيحية الصحيحة . ولكن هذه الفلسفات حقيقة واقعة . وقد عرف العالم الإسلامى قديماً هذه الأفكار فى التيارات الغنوصية التى أثرت فى بعض آراء الباطنية والصوفية . أما الآن فقراءتها أمر مألوف وميسور للشباب المسلمين المشتغلين بالدراسات الفلسفية

وأحسب أن هذا وذاك مما يحفزنا إلى الاهتمام بفلسفة قرآنية تقوم على تعميق التصور الأنطولوجي لله في الإسلام . وتتخذ من هذا التصور محور الارتكاز في فلسفة عامة تبين فيها علاقة الله بالكون وبالإنسان ، وخلق الله للعالم ، وعلاقة الفرد بأشباهه من الناس وبالمجتمع الذي يعيش فيه .

وقد كان حرياً بالفلاسفة الإسلاميين أن يتجهوا منذ البدء هذه الوجهة . لكن إعجابهم بالتراث اليوناني عند نقلهم وترجمتهم له ، وحرصهم على الإلمام بالعلوم العقلية ، علوم الأوائل ، جعلهم يبدأون من هذه العلوم ، مأخوذين بمجموعة المعارف التي قدمتها لهم ، ويهملون تعميق الفلسفة القرآنية . حقاً ، إنهم خلّفوا لنا رصيداً ضخماً من المعارف الإنسانية يشهد بأصالتهم وطرافتهم إلى جانب هضمهم للتراث اليوناني وفهمهم له فهماً جيداً . ولكني أتساءل : ماذا لو كانوا قد وجهوا جزءاً من هذا المجهود الضخم إلى تعميق الفلسفة التي قدمها لهم كتاب الله ؟ والإجابة أنهم لو كانوا فعلوا ذلك لكان لنا اليوم فلسفة قرآنية إلى جانب تلك الفلسفة الإسلامية التي نقرأ آثارها المختلفة فيباعد كثير منها بيننا وبين القرآن .

ولطالما أغراني بحث كهذا في الفلسفة القرآنية ! ! إلا أنني أعلم أنه بحث شاق عسير . ومن أجل هذا ، حاولت أول الأمر أن أعبّد له الطريق وأمهد له المسالك .

والدراستان الأولى والثانية اللتان تضمهما هذه المحاضرات في الفلسفة الإسلامية من هذا القبيل . أعني أنهما تمهيد لبحث شامل في الفلسفة القرآنية أرجو أن يسمح الوقت ويفسح لي الأجل في أن أتمه قريباً بمشيئة الله .

فالدراسة الأولى تبين موقف القرآن في رده على ديانات عرب الجاهلية وبهذا فإنها تمثل أحد عناصر الفلسفة القرآنية وتلقي بعض الضوء على بداية

الطريق : على المصدر الحقيقي لنشأة الفكر الفلسفي الحقيقي في الإسلام : أي ذلك الفكر الفلسفي الذي كان ينبغي أن تسير فيه الفلسفة الإسلامية القرآنية .

أما الدراسة الثانية فهي وإن كانت تتناول مشكلة خلق العالم في الفلسفة الإسلامية إلا أن الهدف من ورائها لم يكن تتبع الحلول التي قدمها المتكلمون والفلاسفة بخصوصها بقدر ماكان إظهار تخبط هذه الحلول وبعدها عن الحل الذي قدمه القرآن بشأنها . واهتداؤنا في ختام هذه الدراسة لهذا الحل الذي قدمه القرآن بشأن مشكلة خلق العالم هو بمثابة الوقوف على أحد العناصر الهامة في الفلسفة القرآنية التي نسعى جاهدين في تبين معالمها .

وهكذا نرى أن ثمت خيطاً واحداً يجمع بين الدراسة الأولى والثانية .

أما الدراسة الثالثة فتتناول جانباً من جوانب فلسفة ابن ملكا أبي البركات البغدادي (توفي عام ٥٤٧ هـ) . وهذا الجانب يدور حول نقده لنظرية ابن سينا في النفس والعقل . والاهتمام بأبي البركات البغدادي هو اهتمام بالمتأخرين أو بالدور المتأخر من أدوار الفلسفة الإسلامية ، وهو الدور الذي بدأت فيه تنفض عنها تأثير التراث اليوناني ، وتتخذ أكثر من رد فعل ضده إما عن طريق نقد التيار المشائي السينوي (نسبة إلى ابن سينا) وإما عن طريق السير في التيار الإشراقي . وقد تزعم ابن ملكا تيار نقد المشائية . ومن يقرأ كتابه الرئيسي « المعتبر في الحكمة » يشعر شعوراً أكيداً بأصالة هذا المفكر ، وبتجربته الفلسفية الميتافيزيقية الكبرى التي أراد من خلالها أن لايكون مقلداً لأحد . وقد تأثر بأقواله وتحليلاته وحججه النيرة كثير من المتأخرين من أمثال فخر الدين الرازي وابن تيمية وابن قيم الجوزية وعضد الدين الإيجي ونجم الدين الكاتبي وغيرهم . وتحليل كتاب « المعتبر »

تحليلا دقيقاً مستأنيا ، واستخراج كل الاتجاهات التى يتضمنها هذا السفر الرائع سواء فى باب المنطق أو باب الطبيعيات أو باب الإلهيات عمل تحتاجه المكتبة الفلسفية العربية ، ولكنه فى حاجة إلى سنوات حتى ينضج . وليست الدراسة التى أقدمها اليوم حول نقد أبى البركات البغدادى لنظرية ابن سينا فى النفس والعقل ، إلا مقدمة لهذا العمل .

والله الموفق ؟

يحيى هويدى

مقدمة الطبعة الثانية

ظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب عام ١٩٦٥ تحت اسم « محاضرات فى الفلسفة الإسلامية » واليوم وأنا أقدم الطبعة الثانية له رأيت أن أضيف إلى الأبواب الثلاثة التى يتألف منها الكتاب بابا رابعاً موضوعه « نشأة علم الكلام » ورأيت أن أقدم الكتاب إلى القارىء العربى بعنوان جديد هو « دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية » .

وعلم الكلام هو أحد العلوم الرئيسية التى ينبغى الاهتمام بها إذا كنا نريد حقاً قيام فلسفة قرآنية إلى جانب الفلسفة الإسلامية . لأن المتكلمين بدوا فيه أقل اعتماداً على التراث اليونانى من اعتماد فلاسفة الإسلام الذين جاءوا بعدهم ، وبدوا فيه أكثر ترجيحاً لأساليب القرآن على أساليب اليونان ، أو - على الأقل - بدوا فى توفيقهم بين الحكمة والشريعة أكثر اعتماداً على روح القرآن من فلاسفة الإسلام الذين عولوا فى هذا السبيل على نظريات مقتبسة من الفلسفة اليونانية ، جاءت بعضها بعيدة عن روح الإسلام واضطروا بإزاء بعض هذه النظريات إلى أن يجروا فيها تعديلات كثيرة لتجىء متفقة مع الشريعة .

والحق أن مسألة التوفيق بين العقل والنقل أو بين الحكمة والشريعة بالرغم من أنه كثيرا مايقال إنها من أبرز المسائل التى عُنى بها الفلاسفة الإسلاميون إلا أننا نريد أن نتساءل هنا : ماهى الجهود الجادة التى بذلها الفلاسفة الإسلاميون فى استخراج ما اشتمل عليه كتاب الله من فلسفة قرآنية ؟ وما هى الإضافات الطريفة التى قدموها لنا فى هذا الباب ؟ وإلى أى مدى نستطيع أن نقول عن « الفلسفة الإسلامية » التى بين أيدينا اليوم أنها « فلسفة قرآنية » ؟

ولا يكفى فى الرد على هذه التساؤلات أن نقتبس بعض ماذهب إليه هؤلاء الفلاسفة الإسلاميون من أن غاية الدين وغاية الفلسفة واحدة ، وهى تتمثل فى تحقيق السعادة للإنسان عن طريق الاعتقاد الحق وعمل الخير . إذ أن هذا الكلام العام لم يصحبه أى تحليل فلسفى لكل ما اشتملت عليه مصادر الشريعة : القرآن الكريم والسنة المطهرة ، من اتجاهات وإشارات فلسفية أصيلة .

ولا يكفى كذلك فى الرد عليها أن نسرد النظريات التى اقتبسها علماء الكلام والفلاسفة الإسلاميون من التراث اليونانى وحولوها حتى تتفق مع عقيدتهم فى التوحيد والحدوث ، مثل نظرية الذرة ، ونظرية عقول الأفلاك والعقل الفعال ونظرية الحركة . . الخ . إذ أن كل هذه الجهود ، وإن لم تكن مجرد جهود تلفيقية بل كانت جهوداً توفيقية أثرت فى الفكر الفلسفى بعامة وأضافت إليه جديدا ، إلا أننا يجب أن لا ننسى فى مجال تقييمها أنها بدأت من التراث اليونانى ولم تبدأ من القرآن الكريم .

أما جهود علماء الكلام والمتكلمين فكانت أكثر دلالة على روحها الإسلامية القرآنية . حقاً إن هذه الجهود عكست الثقافة اليونانية أيضاً وكانت ثمرة لإلتقاء الثقافة الإسلامية بثقافات وديانات متعددة تأثرت بها وأثرت فيها ، ونتيجة لازدهار حركة الترجمة ، لكن مازال علم الكلام - بالرغم من هذا كله - أكثر تعبيراً عن روح الفلسفة القرآنية من الفلسفة الإسلامية .

ولهذا رأيت أن أضيف إلى الكتاب فى صورته الجديدة باباً خصصته لدراسة نشأة علم الكلام وإن كان الباب الأول من الكتاب وهو الذى يحمل عنواناً « الفلسفة القرآنية وديانات العرب فى الجاهلية » يشتمل كذلك على محاولة للبحث عن نشأة علم الكلام فى الفكر الإسلامى ، لأن الردود التى رد بها القرآن الكريم على أصحاب الديانات الأخرى كانت خير معين

ساعد على نشأة علم الكلام . ولعل اهتمامى بهذا العلم : علم الكلام ، هو الذى جعلنى أتتبع دراسة خاصة منه حول علم مقالات الفرق الإسلامية فى الصورة التى ظهرت بها فى الشمال الأفريقى ، وذلك فى كتابى « تاريخ فلسفة الإسلام فى الشمال الأفريقى » .

وكل ما أرجوه أن تكون هذه الجهود المتواضعة خطوة على الطريق: طريق الاهتداء إلى فلسفة قرآنية شاملة تقف جنباً إلى جنب مع الفلسفة الإسلامية التى بين أيدينا .

والله الموفق ؟

يحيى هويدى

البابُ الأوّل

الفلسفة القرآنية وديانات العرب فى الجاهلية

١ – العقلية العربية ومدى قدرتها على التفلسف

يقول ابن خلدون فى مقدمته : « اعلم أن العلوم التى يخوض فيها البشر ويتداولونها فى الأمصار تحصيلا وتعليما على صنفين : صنف طبيعى للإنسان يهتدى إليه بفكره وصنف نقلى يأخذه عمن وضعه . والأول هى العلوم الحكمية الفلسفية وهى التى يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ويهتدى بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها حتى يقفه نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسان ذو فكر . والثانى هى العلوم النقلية الوضعية . وهى كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعى ولا مجال فيها للعقل إلا فى إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلى بمجرد وضعه فتحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسى » (الباب السادس – الكتاب الأول – الفصل الرابع – ص ٤٣٥ – طبعة مصطفى محمد) .

فالنظر الفلسفى كما يتبين من رأى ابن خلدون فى هذا النص أمر طبيعى يهتدى إليه الإنسان بمداركه البشرية من حيث هو إنسان مفكر . حقاً ، إن ابن خلدون لم يقل بهذا إلا من أجل أن يقابل بين علم طبيعى وعلم نقلى ، ولكن حسبنا أنه قرر أن العلوم العقلية علوم طبيعية يهتدى الإنسان إلى موضوعاتها ومسائلها بمداركه البشرية . ومعنى هذا أن الناس كلهم والأجناس جميعها عند ابن خلدون ، سواء من ناحية قدرة أفرادها على النظر الفلسفى ، أو من ناحية إمكانية هذا اللون من النظر عندهم . ولا مجال بعد هذا للقول بوجود صفات عقلية موروثة فى شعب من الشعوب تمنع أفراده من البحث فى العلوم العقلية .

لكن قد يكون من الحق أن نفرق – كما يقول الدكتور أحمد أمين فى

« فجر الإسلام » (الطبعة السابعة ـ مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٩ – ص ٤٩)
بين المذهب الفلسفي والخطرة الفلسفية ؛ بين النظر الفلسفي الشامل للكون والإنسان الذى نجحت بعض الشعوب أو بعض العقليات الممتازة من هذه الشعوب فى تقديمه إلينا فى صورة مذهب متكامل الأجزاء ، وبين تلك الخطرات المتفرقة التى نلتقى بها هنا وهناك عند بعض الشعوب الأخرى التى أخفقت فى أن تقدم لنا مذاهب فلسفية شاملة منظمة . والدكتور أحمد أمين يميل إلى أن يعزو هذه الظاهرة إلى تمتع شعوب بعينها بصفات عقلية موروثة (كتمتع الشعب اليونانى بالتفكير الفلسفى المنظم) وإلى افتقار شعوب أخرى إلى هذه الصفات (كافتقار الشعب العربى إلى هذا اللون من التفكير) . ونحن لا نميل إلى هذا الرأى . إذ أن مرد هذا الاختلاف بين الشعوب إلى ازدهار البيئة الاجتماعية والعقلية التى قدر لشعب من الشعوب أن يوجد فيها فساعدته على تنمية ما لديه من إمكانية النظر العقلى ، وإلى انحطاطها فى حياة شعب آخر مما أدى إلى وقوفه عند حد متواضع فى أنظاره الفلسفية وقصوره عن بلوغ درجة الشمول والإحاطة والتنظيم . وهذا لا يعنى أن هذا الطراز الأخير من الشعوب أقل فى إمكانية تفكيره الفلسفى من النوع الأول . فنحن أبناء القرن العشرين لا نؤمن ، وما ينبغى لنا أن نؤمن ، بوجود هذا السلم الذى طاب لبعض الساسة والمفكرين أن يضعوا فى أعلى درجاته شعوباً وأجناساً بعينها ، وطاب لهم أن يضعوا شعوباً وأجناساً أخرى فى أحط درجاته . بل نؤمن بأن الشعوب كلها سواء فى قدرتها على التفكير بجميع ألوانه بما فى ذلك التفكير الفلسفى المنظم . وما ذلك إلا لأننا « أهل تسوية » كما كان يقال قديماً عن الشعوبيين بصرف النظر عن أن الدعوة الشعوبية لم تصدر إلا عن العجم ، وبصرف النظر أيضاً عن الدوافع المغرضة التى أدت إلى أن يقول هؤلاء الشعوبيون ما قالوه فى هذه التسوية . نحن أهل تسوية لأننا نؤمن بالتساوى بين

الأجناس فى العقل والفهم والحقوق . ونحن أهل تسوية أيضاً لأننا نؤمن بضرورة التكافؤ فى الفرص بين الشعوب وبين أفراد الشعب الواحد أيضاً.

بهذا وحده نستطيع أن نضع حداً لكل هذه الآراء التى ذكرها المفكرون العرب والمستشرقون على السواء يقفون بها تارة فى صف العقلية العربية يمجدونها ويحرقون لها البخور ، وتارة أخرى يقفون فى وجهها ويزعمون أنها أحط فى معدنها أو أنها تختلف فى صفاتها العقلية الموروثة عن صفات الشعوب الأخرى . نضع حداً لهذا كله من أجل أن نتجه مباشرة إلى دراسة البيئة العقلية التى ساعدت العرب على تنمية تفكيرهم الفلسفى . فلعل هذا يكون أجدى من تحليل الصفات العقلية الموروثة للشعوب ، والضرب فى هذا السبيل بآراء مختلفة ليس لها حظ كبير من العلم .

ومع هذا ، فقد يكون من المفيد أن نعرض لبعض هذه الآراء ، مبتدئين برأى العرب فى أنفسهم .

فقد ذهب الأمير علامة اليمن أبو سعيد نشوان الحميرى المتوفى عام ٥٧٣ﻫ فى كتابه « الحور العين » (حققه وضبطه كمال مصطفى — مكتبة الخانجى ١٩٤٨) أن العرب مخصوصة بأمور منها البيان واللغة وعلوم قيافة الأثر ثم أضاف « وللعرب من صدق الحس وصواب الحدس ، وجودة الظن ، وصحة الرأى . ما لا يعرف لغيرهم ، ولهم العزم الذى لا يشبهه عزم ، والصبر الذى لا يشبهه صبر . . . » (ص ٢١٧) .

والشهرستانى يجعل العرب كالهنود فى استعداداتهم العقلية ويقول فى الملل والنحل « إن أكثر ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الأمور الروحانية ويجعل الروم كالعجم ويقول إن أكثر ميلهم إلى تقرير طبائع الأشياء والحكم بأحكام الكيفيات واستعمال الأمور الجسمانية . ومعنى هذا أن الشهرستانى قد رأى أن العرب

قادرون على البحث الفلسفى الروحانى ، وإن كان قد أضاف إلى هذا أن حكمهم فى هذا الميدان من قبيل « فلتات الطبع وخطرات الفكر » ، أى أنه ليس من قبيل البحث العلمى المنظم .

والألوسى فى بلوغ الأرب فى معرفة أحوال العرب (٣ أجزاء الطبعة الثانية ١٩٢٤ - الجزء الأول) رأى أن العرب (أتم الناس عقولا ، وأكملهم أفهاماً) . (أما كمالهم فى الفهم فلأنهم لا يبارون قوة ذكاء وإصابة حدس وحدة المعية وصدق فراسة) (ص ١٩ - ٢٠) . ويبالغ فيقول : (بل قد وصل العرب فى الفطنة والذكاء وحسن الفهم إلى ما كاد أن يصل إلى حد الإعجاز) (ص ٢٧) . والعرب عند محمود شكرى الألوسى أحفظ من غيرهم وأقدر على البيان من غيرهم ، وأشجع من غيرهم وأوفى من غيرهم (وأكثر استعداداً من غيرهم لتعلم الصناعات وسائر الفنون العقلية) . ويضيف إلى هذا تفوقهم فى العلوم الرياضية وفى علوم الطب والتجارة والفلاحة . . . الخ (ص ١٨١ - ١٨٢) .

هذا بعض ما ذكره العرب فى امتداح أنفسهم وعقليتهم . وعلى العكس من ذلك ، هناك أمثلة أخرى لبعض المؤرخين العرب ممن لهم رأى آخر فى الجنس العربى ، من ناحية استعداده لفهم العلوم الفلسفية والعقلية .

فالقاضى صاعد (أبو القاسم صاعد ابن أحمد المتوفى عام ٤٦٢ هـ) صاحب (طبقات الأمم) يذكر عن العرب ما يلى : (وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئاً منه ، ولا هيأ طباعهم للعناية به . ولا أعلم أحداً من صميم العرب شهر به إلا أبا يوسف يعقوب بن اسحق الكندى وأبا محمد الحسن الهمدانى) (ص ٧٠ - مطبعة السعادة بمصر) .

والدكتور أحمد أمين له رأى شبيه بهذا . فهو يقول إن العقلية العربية بها نقص واضح قائم فيما (تشعر به حين تقرأ قطعة أدبية - نظماً أو نثراً -

من ضعف المنطق ، وعدم تسلسل الأفكار تسلسلا دقيقاً . وقلة ارتباط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً) (فجر الإسلام ، الطبعه السابعة ، ص ٤٢) . (وإذا نظرت فى كتاب كالأغانى أو العقد الفريد أو البيان والتبيين أو الحيوان للجاحظ لا تجد موضوعاً واحداً ألقيت عليه نظرة عامة دفعة واحدة ثم وضع فى مكان واحد، ولكن هنا لمحة وهناك لمحة) . لكننا نلاحظ أنه إلى جانب هذه الأمثلة من الكتب التى اختارها المرحوم الدكتور أحمد أمين.هناك أمثلة أخرى من الكتب نلتقى فيها بهذه النظرة الموحدة فى التأليف، فكتاب المواقف للإيجى والملل والنحل للشهرستانى والفصل فى الملل والنحل لابن حزم ونهاية الإقدام فى علم الكلام للشهرستانى أيضاً ومحصل أفكار المتقـــدمين والمتأخرين لرازى والمباحث المشرقية له أيضاً . . . الخ فيها هذا التبويب فى التأليف . ثم أننا لا نرى أن افتقار الكتب التى أشار الدكتور أحمد أمين إلى التبويب لا يرجع إلى نقص تعاب به العقلية العربية بوجه عام ، بل هو نقص عام فى منهج التأليف المعروف حينذاك ، وهو المنهج المعروف بالمنهج الموسوعى الانسكلوبيدى ، وعلى أى حال ، فإن ما كتبه المرحوم الدكتور أحمد أمين عن العقلية العربية كان متأثراً ـ فيما يبدو لنا ـ بما كان يردده بعض علماء الاجتماع فى أواخر القرن التاسع عشر وفى أوائل القرن العشرين عن العقلية البدائية ووصفها بأنها عقلية لا منطقية (من أمثال ليفى بريل) .

وابن خلدون الذى ذكرنا فى صدر هذه الفقرة رأيه فى العلوم الحكمية من حيث أنها علوم طبيعية توجد فى كل الأجناس ، يضيف ـــ بالرغم من ذلك ـــ أن العرب كانوا أبعد الناس عن العلم والصناعة . لكنه لا يعلل هذا بضعف موروث فى العقلية العربية ، بل يعلله تعليلا علمياً . فيقول « لأن الملة (الملة الإسلامية) من أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السذاجة والبداوة » (ص ٥٤٣ من المقدمة) . ولأن الصنائع

لابد لها من العلم ، والعلم لا يكتمل وجوده إلا باكتمال العمران . والعرب فى رأى ابن خلدون كانوا أبعد الناس عن العمران لأنهم أهل «انتهاب وعبث، ولأنهم إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب بحكم البداوة التى كانوا عليها ، وبحكم اشتغالهم بالرياسة وتدبير الدولة والدفاع عنها ، واستنكافهم عن معالجة الصناعات حتى العلمية منها التى تركوها للمرؤوسين من الأعاجم » (ص ٣٧ من المقدمة) .

إلا أن أقوال ابن خلدون هنا فى العقلية العربية لا يعنى بها حكما على العقلية العربية بوجه عام ، أو حكما على عقلية الجنس العربى ، بل يعنى بها حكمه على عقلية عرب شبه الجزيرة فقط فى فترة معينة من الزمان ، وهى فترة ظهور الإسلام . ومن أجل هذا ، نرى أنه أقرب الآراء التى قيلت حول العقلية العربية إلى الروح العلمية .

* * *

وإلى جانب آراء هؤلاء الكتاب والمؤرخين العرب نجد أن بعض الكتاب الأوربيين من المستشرقين قد قدم لنا طائفة أخرى من الآراء حول العقلية العربية كان الدافع إلى أغلبها التعصب للجنس تارة ، والتعصب للدين تارة أخرى : دينهم وجنسهم هم بطبيعة الحال .

ومن الأمثلة على التعصب للجنس ، تلك الآراء التى نادى بها إرنست رينان E. Renan فى كتابه « التاريخ العام للغات السامية ونظامها المقارن » Histoire générale et système Comparé des langues sémitiques وذهب فيها إلى تقسيم عقلية البشر إلى عقلية آرية وعقلية سامية . ورأى أن العقل السامى بوجه عام لا يقوى على الإبداع الفلسفى لأن الوحدة والبساطة هما الطابع الذى يميز الجنس السامى » (ص ١٨) . وهذه البساطة لا تمثل عند رينان ميزة لهذا الجنس بل هى راجعة إلى أنه « جنس غير كامل »

(ص ١٧) ، يعجز عن إدراك الجزئيات المتعددة المتكثرة ويعجز عن التأليف بينها فى نظرة كلية . ولذلك يرتب رينان على هذا الرأى آراء أخرى مثل أن العرب لم يصنعوا شيئاً أكثر من أنهم نقلوا دائرة المعارف اليونانية فى صورتها التى كان العالم كله مسلماً بها فى القرنين السابع والثامن ، (من كتابه ابن رشد والرشدية ، نقلا عن كتاب « فى الفلسفة الإسلامية » للدكتور إبراهيم بيومى مدكور — دار إحياء الكتب العربية — ١٩٤٧ ، ص ١٣) ، لكنه يعود فيقرر أن هناك فلسفة إسلامية مستقلة وأن العرب — مثل اللاتينيين — مع تظاهرهم بشرح أرسطو عرفوا كيف يخلقون لأنفسهم فلسفة ملأى بالعناصر الخاصة ومخالفة جد المخالفة لما كان يدرس فى اللوقيوم » (نفس الكتاب، نفس الموضع ، نفس الصفحة) . ولذلك نجد رينان يفرق فى نهاية الأمر بين فلسفة عربية ينظر إليها على أنها مجرد تعريب للفلسفة اليونانية ، وفلسفة إسلامية تقوم على علم الكلام ، وهى فلسفة طريفة . (أنظر كتاب « تمهيد فى الفلسفة الإسلامية » للشيخ مصطفى عبد الرازق — ص ١٢) .

وهذا العجز عن التأليف الفلسفى يتحدث عنه أيضاً « ليون جوتييه Léon Gauthier فى كتابه « المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية »

Initiation a l'étude dela philosophie musulmane

(نقله إلى العربية الدكتور محمد يوسف موسى — الناشر : دار الكتب الأهلية — الطبعة الأولى ١٩٤٥) . يقول جوتييه : فالعقلية السامية تميل إلى قرن الأشباه والأضداد ، دون ربطها بما يجعل منها وحدة ، بل تتركها منفصلا بعضها عن بعض ، ثم تنتقل من إحداها إلى الآخر — بدون واسطة — بوثبة فجائية . أما فى العقلية الآرية فالأمر بالعكس ، إذ أنها تنزع إلى الربط بين هذه وتلك بوسائط متدرجة ، فلا تنتقل من طرف إلى

آخر إلا بدرجات لا تكاد تكون محساً بها بالقدر الممكن : إنها تسير على نظام الألوان المداب بعضها فى بعض » . (الترجمة العربية ، ص ١٠٥) .
ويطلق جوتييه على العقلية السامية إسم العقلية المفرقة séparatiste وعلى العقلية الآرية إسم « العقلية المجمعة fusioniste وقد عبر الأستاذ جب Gibb، فى كتابه الإتجاهات الحديثة فى الإسلام (أنظر الترجمة العربية تعريب كامل سليمان — منشورات دار مكتبة الحياة بيروت — ١٩٥٤) عن نفس هذه الفكرة التى تصف العقلية العربية بأنها عقلية مفرقة تعبيراً آخر فوصف الخيال العربى بأن له « تركيباً ذرياً » يقوم على مقابلة « الأحداث المحسوسة منفصلة ومنفردة » (ص ٢٤) . لذلك نراه يوافق الأستاذ ماكدونالد فى نهاية الأمر فى زعمه بأن العرب كانوا ومايزالون « محرومين من فهم معنى النظام » .

ولا أدرى كيف انتهى جوتييه إلى مثل هذه النتيجة مع أنه مهد إليها بكلام نقله عن المستشرق لابى Lapie عن الفن العربى يشعر بأن العرب قد بحثوا عن نوع من الوحدة فى الزخرفة والموسيقى والشعر . حقاً إنها لم تبلغ درجة « الوحدة العضوية » لكنها وحدة على أى حال تقوم على التكرار : تكرار الجملة الموسيقية ، وتكرار النقش الواحد ، وفى حالة الشعر ، تكرار التفعيلة الواحدة والقافية الواحدة . وعلى هذا الأساس ، لن يكون الاختلاف بين السامى والآرى اختلافاً بين من يفرق ومن يجمع . بل هو اختلاف فى منهج الوحدة وفى الأساس الذى تقوم عليه ، وليس صحيحاً ما يزعمه جوتييه (الكتاب السابق — الباب الثالث) من أن التنزيه الذى قام عليه الدين الإسلامى هو المصدر الحقيقى لانتفاء الوحدة العضوية القائمة على المزج والتجميع عند العرب . فالتنزيه لا يستتبع انتفاء الوحدة ، ولم يؤدى فى الدين الإسلامى إلى انعدام الصلة بين الله والكون أو بين الله والإنسان . فالصلة موجودة فى هذا الدين بين الله ومن

ناحية والإنسان والكون من ناحية أخرى . لكنها صلة لا تقوم على هذا المزج ، أو على هذا التجميع الذى نلتقى به فى المسيحية ، والذى يختلط فيه المستوى البشرى بالمستوى الإلهى . كلا ! إن هذه الصلة قد حافظت على المسافة القائمة بين هذين المستويين . ومن أجل هذا كان من الطبيعى أن تجىء الوحدة التى نلتقى بها فى الفكر الإسلامى وحدة تحافظ على المسافة القائمة بين المستويات ولا تلغيها إلغاء تاماً يقوم على المزج التام بينها .

ولننتقل بعد هذا إلى أمثلة من تعصب المستشرقين ضد الدين الإسلامى . فقد زعم بعض المستشرقين أن قصور العقلية العربيـــة عن التفلسف والتفكير النظرى — مع ملاحظة أنهم يقدمون لنـا هذا الزعم على أنه إحدى المسلمات — ليس راجعاً إلى طبيعة هذه العقلية بقدر ما يرجع إلى الدين الإسلامى نفسه . فها هو ذا المؤرخ الألمانى تنمان Tennemann g' فى كتابه « المختصر فى تاريخ الفلسفة » Manuel de l' Histoire de le philos. (trad. franc. par V. Cousin, paris,1839' T. I) يرى أن العرب عاجزون عن أى إنتاج عقلى . لأنهم « لم يستطيعوا إلا أن يشرحوا مذهب أرسطو ويطبقوه على قواعد دينهم الذى يتطلب إيماناً أعمى » . ويزعم أن الكتاب المقدس للعرب (وهو القرآن الكريم) هو المسئول عن ذلك لأنه « يعوق النظر العقلى الحر » (ص ٣٥٩ ، نقلا عن كتاب الدكتور مدكور فى الفلسفة الإسلامية ، ص ١٤) . لكن علينا أن نتذكر أن تنمان قد قال هذا الكلام فى القرن التاسع عشر . وهو نفسه يقر بأن « الآثار الفلسفية العربية لم تدرس إلا دراسة ضئيلة لا تمكن من معرفتها معرفة تامة » . وهذا صحيح حتى عصره هو . أما اليوم فقد درست الفلسفة العربية دراسة أوسع وأشمل . واستطاع الكثيرون أن يؤكدوا أصالتها وطرافتها .

وزعم فيلسوف فرنسى هو فكتور كوزان V. Cousin فى كتابه « دروس فى تاريخ الفلسفة V.Cousin : Cours de l'histoire de la philos. Paris, 1841, T. 1 أن المسيحية تمام كل دين سابق » . وقال « إن الدين المسيحى ناسخ لجميع الأديان » (ص ٤٨ — ٤٩) . أما الأديان الأخرى ، التى ما زالت موجودة مثل البراهمية والإسلام فلم تقدم فى رأيه شيئاً للحضارة اللهم إلا الانحلال والاستبداد .

وليس لدينا ما نرد به على هذه العصبية الدينية النكراء أبلغ من أن ننقل اعترافات مستشرق يهودى . يعد فى المرتبة الأولى من المستشرقين ، ونعنى به المستشرق المجرى إجنتس جولد تسيهر I.Goldziher فقد كتب فى كتاب العقيدة والشريعة فى الإسلام Le dogme et la loi de l'Islam (نقله إلى العربية الدكاترة محمد يوسف موسى — عبد العزيز عبد الحق — على حسن عبد القادر — نشرة دار الكتاب المصرى القاهرة ١٩٤٦) يقول : « إننا اعتبرنا الدين الإسلامى مسئولا عن عيوب أخلاقه ، ومسئولا كذلك عن ركود عقلى ، وكل ذلك نتيجة لميولنا نحو جنسنا (فى الترجمة العربية : وكل ذلك من الاستعدادات الجنسية) ، ومع هذا فإن هذا الدين منتشر بين شعوب من أجناس مختلفة خفف وطأة همجيتها بدل أن يزكيها كما يظن » (ص ٢٠ — ٢١) . ثم يقول : « إذاً علينا إن أردنا أن نكون عادلين بالنسبة إلى الإسلام أن نوافق على أنه يوجد فى تعاليمه قوة فعالة متجهة نحو الخير ، وأن الحياة طبقاً لتعاليم هذه القوة يمكن أن تكون حياة طيبة لا غبار عليها من الوجهة الأخلاقية . . . ونتيجة هذا كله ، أن المسلم الصالح يحيا حياة متفقة مع أدق ما تتطلبه الأخلاق » (ص ٢٢) .

لكننا من ناحية أخرى نعلم أن للمستشرق جولد تسيهر رأى خاص

فى الإسلام ، وخلاصته أن الدين الإسلامى اقتبس معظم أحكامه من الديانتين اليهودية والمسيحية ، وكذلك من النظريات الغنوصية والأفلاطونية المحدثة التى أرجع إليها جزءا كبيراً من الأحاديث النبوية (أنظر كتاب العقيدة والشريعة فى الإسلام — وكتاب العناصر الأفلاطونيـة المحدثة والغنوصية فى الحديث الذى ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » (ص ٢١٨ — ٢٤١) . ومعنى هذا ، أن ما اعترف به جولد تسيهر من فضل للإسلام لم يكن فضل هذا الدين ، بقدر ما كان فضل الديانات والفلسفات التى اقتبس منها مادته . ومقاومة هذه الادعاءات فى رأينا لن يكون عن طريق افتراض العزلة التامة لعرب الجاهلية ، وعدم معرفة الفكر الإسلامى بالأديان السابقة عليه وبالمؤثرات الفلسفية التى كانت تموج بها شبه الجزيرة . بل سيكون عن طريق مقاومة هذه العزلة الفكرية للعرب فى الجاهلية وصدر الإسلام ، والوقوف على المؤثرات الدينية والفلسفية التى أثرت فى العقلية العربية آنذاك ، ثم الاهتداء إلى موقف القرآن فى الرد على هذا كله .

المنهج العلمى السليم الوحيد فى نظرنا يقوم على الاتجاه مباشرة إلى دراسة العناصر المختلفة للبيئة العقلية فى شبه جزيرة العرب فى عصر ماقبل الاسلام . إذ لا جدال فى أن إطلاع العرب على هذه العناصر كان له أكبر الأثر فى نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام . لكن إطلاعهم على موقف القرآن منها ورده عليها كان له الأثر الحاسم فى هذه النشأة . أما محاولة تفسير هذه النشأة عن طريق آراء مبتسرة غير علمية تمجد العقلية العربيه تارة وتقف فى وجهها تارة أخرى ، متجهة فى هذا كله اتجاهات تقوم على التعصب الجنسى الأعمى ، فلن يكون هذا منهجنا .

معارضة العزلة الفكرية لعرب الجاهلية :

ليست كلمة الجاهلية مشتقة من الجهل الذى هو ضد العلم ، بل من الجهل الذي هو السفه وسرعة الغضب والأنفة . يقول الله تعالى : « وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً ، وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً » . أى السفهاء . وفى الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأبى ذر . وقد عير رجلا بأمه (إنك امرؤ فيك جاهلية) ، وفى معلقة عمرو بن كلثوم :

ألا لا يجهلن أحـــد علينـا   فنجهلَ فوق جهل الجاهلينـا

لكن على الرغم من ثبوت هـذا المعنى ووضوحه إلا أن كثيراً من المسلمين يعتقدون أن الفترة السابقة على مجيء محمد صلى الله عليه وسلم والذى اصطلح على تسميتها الجاهلية ، كانت فترة الجهل الذى هو ضد العلم . ويعتقدون أن العرب فى الجاهلية لم يكونوا إلا جماعة من البدو ممعنين فى بداوتهم ، بعيدين عن العمران الحضرى، فى عزلة فكرية تامة ، لا اختلاط بينهم وبين سائر شعوب الأرض المتمدينة فى تلك الحقبة من التاريخ . بل إن بعض مؤرخى الفلسفة من العرب حين أراد أن يؤرخ للفلسفة الإسلامية . استبدت به هذه الفكرة ، حتى قسم تاريخ الفلسفة الإسلامية كلها إلى مرحلتين،مرحلة العزلة أو مرحلة ما قبل الاختلاط ، ومرحلة الاختلاط . وهو لا يقصد بمرحلة العزلة ، مرحلة الجاهلية ، بل يجعلها تنسحب على حياة الرسول وعصر الخلفاء الراشدين حتى أواخر عصر بنى أمية ، أما ما يعنيه من العزلة فهو عدم خضوع العرب طوال هذه الفترة الطويلة من تاريخهم للمؤثرات الأجنبية . (الدكتور محمد البهى : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ج ١ الطبعة الثانية . الحلبي ١٩٤٨) . ونحن نفهم الدافع الذى حمل المؤلف إلى هذا القول ، فهو يريد أن يبنى على ذلك أصالة التفكير الفلسفى فى الإسلام ، وأنه كان فى نشأته تفكيراً عربياً إسلامياً خالصاً .

لكن إثبات الأصالة فى رأينا لا يكون عن طريق عدم الاعتراف بالمؤثرات الأجنبية أصلا ، بل عن طريق الاعتراف بها أولا ثم بالوقوف فى وجهها والرد عليها ، والوقوف منها موقفاً خاصا ، وإلزام أتباعها الحجة فهذه هى الأصالة الحقة فى نظرنا . فإذا هيأت الظروف لشعب ما أن يتصل بالشعوب الأخرى المجاورة له ، فإنه لا يملك إلا أن يتأثر بها ويؤثر فيها والقول بعدم تأثره سيكون بمثابة الحكم عليه بأنه شعب ميت نضبت حيويته . وأصالة هذا الشعب لن تكون إذن فى القول بعدم تأثره ، بل فى القول بوقوفه موقفا خاصا ضد المؤثرات الأجنبية التى ترسب عليه . وهذا هو ما فعله الإسلام ، إذ أنه قام بالرد على المشركين والدهريين والمجوس وأهل الكتاب . ولا يعقل أن يتولى القرآن الرد على هؤلاء جميعاً مالم يكن هناك تأثير ، لهذه المعتقدات بين العرب ، تأثير يبلغ حد الفهم والمدارسة والجدل .

لكن هذا لا يعنى أننا نريد أن نرد نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام إلى هذه المؤثرات الأجنبية وحدها . (أنظر فى هذا كتاب الدكتور على سامى النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام ، مكتبة النهضة ١٩٥٤ ، ص ١٣) لأن القرآن قد تولى الرد عليها أول الأمر ، ثم قام المتكلمون بعد ذلك بدورهم فى هذا الرد خير قيام . وبذلك نشأ التفكير الفلسفى فى الإسلام . فهذا التفكير إذن لم ينشأ عربياً إسلاميا خالصا ، لأن القرآن قد رد على المعتقدات السابقة عليه والمعاصرة له مما يؤكد عدم العزلة ، وهو أيضاً لم ينشأ من المؤثرات أو العوامل الأجنبية وحدها ، إذ لولا رد القرآن عليها ، ووقوفه موقفا خاصا منها ، لما نشأ تفكير فلسفى إسلامى .

ليس من شك إذن فى أن المسلمين لم يكونوا فى عزلة فكرية . بل ليس من شك أيضا فى أن عرب الجاهلية لم يكونوا فى هذه العزلة ، حتى لو أردنا

التخفيف من وقع هذا القول وقلنا إن العزلة معناها فقط عدم البحث بالجدل . لكن وجود التأثير الأجنبي والاعتراف به لا يعنى ـ من ناحية أخرى ـ رد نشأة الفكر الفلسفي الاسلامى إليه وحده ، إذ أن هذا التفكير لم ينشأ إلا بعد أن رد القرآن والمسلمون على هذه المؤثرات الخارجية . ويبدو لنا أن السؤال الحقيقى الذى علينا أن نسأله لأنفسنا لكى نحدد على ضوئه نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام ومدى أصالته ليس هو : هل هناك تأثير أجنبى أم لا ؟ بل هو بالأحرى هذا السؤال الآخر : هل هناك رد من جانب القرآن والمسلمين على هذا التأثير الأجنبى أم لا ؟ والإجابة بالنفى على السؤال الأول فيها إفراط ، كما أن الإجابة بالنفى على السؤال الثانى فيها تفريط . والأوفق أن نجيب بالإيجاب على السؤالين معا . فنكون بذلك قد أنصفنا الحقيقة والتاريخ من ناحية ، وقلنا بأصالة التفكير العربى الإسلامى من ناحية ثانية .

وسنحاول فيما يلى أن نعيش قليلا فى الجو العقلى والروحى الذى كان سائداً فى العرب قبل الإسلام .

***

القرآن الكريم هو أصدق مرآة للحياة الجاهلية . أما ما وصل إلينا من أدب ، ينسب إلى الجاهلية ، فمشكوك فى صحته . « ذلك أن الكثرة المطلقة مما نسميه أدباً جاهليا ليست من الجاهلية فى شىء ، وإنما هى منتحلة بعد ظهور الإسلام فهى إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين » (طه حسين : فى الأدب الجاهلى . الطبعة الثالثة ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٣ ، ص ٦٣) .

ولا أدل على أننا محقون فى عدم اعتمادنا على الشعر الذى ينسب إلى الجاهليين فى تصوير الحياة العقلية للعرب فى الفترة السابقة على ظهور الإسلام

أن هذا الشعر قد خلا أو كاد من الحديث عن الدين ، ويتساءل هنا الدكتور طه حسين بحق فيقول : « أو ليس عجيبا أن يعجز الشعر الجاهلى كله عن تصوير الحياة الدينية للجاهليين ؟ » ص ٧١) . وعلى العكس من ذلك ، فإن القرآن قد أبدع فى تصوير هذه الحياة الدينية للجاهلين . ففيه رد على الوثنيين واليهود والنصارى والصابئة والمجوس . « وهو لا يرد على يهود فلسطين ولا على نصارى الروم ومجوس الفرس وصابئة الجزيرة وحدهم . وإنما يرد علىَ فرق من العرب كانت تمثلهم فى البلاد العربية نفسها ، ولولا ذلك لما كانت له قيمة ولا خطر ، ولما حفل به أحد من أولئك الذين عارضوه وأيدوه وضحوا فى سبيل تأييده ومعارضته بالأموال والحياة » ص (٧٠) . بل إن القرآن يمثل لنا العرب فى عقلية قوية ، قد جادلوا النبى فى غير هوادة ، وهم أشداء فى خصومتهم له : يقول الله تعالى : « لتنذر به قوما لدا » . ويقول عز وجل على لسان المشركين : « أآلهتنا خير أم هو . ما ضربوه لك إلا جدلا . بل هم قوم خصمون » . ولا يعقل أن يكون هذا العنف فى الخصومة والجدال عن غير فهم بالمسائل العقائدية التى أثارها القرآن ، ووقف منها موقفه المعروف الذى أراد به أن يردهم عما كانوا فيه من غَىّ بل ولا يعقل أن نتحدث عن خصومة وجدال ، إلا إذا كان العرب قد فهموا تماما كل ما جاءهم به القرآن ، فى هذه اللغة الرقيقة الفذة التى كان يحدثهم بها . والنتيجة لهذا أنهم « لم يكونوا جهالا ولا أغبياء ولا غلاظا ولا أصحاب حياة خشنة جافة ، وإنما كانوا أصحاب علم وذكاء وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة » (ص ٧٢) . والنتيجة لهذا أيضا أن الأمة العربية قبل الاسلام كانت متدينة مستنيرة » (ص ٧٣) .

وهذا أمر طبيعى إذا ألقينا نظرة على نشاط الجاهليين وحياتهم الاقتصادية فقد كان للعرب اتصالات بغيرهم من الأمم . كانوا قد اعتادوا

أن يقوموا برحلتين : إحداهما إلى الشام حيث الروم . يقومون بها في الصيف ، والأخرى إلى اليمن حيث الحبش أو الفرس يقومون بها في الشتاء بل إن سيرة النبي تحدثنا أن المهاجرين الأول هاجروا إلى بلاد الحبشة بأمر الرسول . يقول ابن هشام «لما رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يصيب أصحابه من البلاء وما هو فيه من العافية لمكانه من الله وعمه أبي طالب وأنه لا يقدر على أن يمنعهم مما هم فيه من البلاء قال لهم لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكا لا يظلم عنده أحد وهي أرض صدق حتى يجعل الله لكم مخرجا مما أنتم فيه » (سيرة ابن هشام ج ١ - ص ٢٩١ - ٢٩٢) وكان من بين هؤلاء المهاجرين الأول رقية بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، هاجرت مع زوجها عثمان بن عفان . والرسول لم يأمر أتباعه بالهجرة إلى الحبشة إلا أنها كانت معروفة له ولغيره . وليس من المعقول أن تكون هذه الرحلات قد أدت إلى التجارة فحسب ، بل لا بد أن تكون قد انتهت بالعرب أيضاً إلى استيراد بعض الأفكار والعقائد والثقافة بوجه عام . وبخاصة إذا علمنا بأن من بين الذين كانوا يشتغلون بالتجارة سادة القوم . أعظم رجال قريش ثروة وعقلا مثل أبو سفيان ومخرمة بن نوفل وعمرو ابن العاص .

ديانات عرب الجاهلية

ا ـ الوثنية

كانت غالبية عرب شبه الجزيرة عبدة أصنام وأوثان . أما تفسير نشأة هذه العبادة ، فقد قدم لنا بصددها أحد الأخباريين ويدعى ابن الكلبي فى كتاب (الأصنام) تحقيق المرحوم أحمد زكى باشا ، القاهرة — ١٩٢٥ — الطبعة الثانية ، مطبعة دار الكتب المصرية) نظرية مؤداها أن العرب كانوا أول أمرهم على دين إبراهيم (دين الحنفاء) لكن ذريته وذرية اسماعيل ابن ابراهيم تكاثرت بمكة حتى ضاقت بهم، فأخرج بعضهم بعضاً ، فتفسحوا فى البلاد التماساً للمعاش . وكان كلما ظعن من مكة ظاعن حمل معه حجراً من حجارة الحرم . فحيثما حلوا وضعوه وطافوا به كطوافهم بالكعبة . ومع ذلك ظلوا يحجون ويعتمرون . لكن الأمر انتهى بهم إلى أن نسوا الديانة الحنيفية التى كانوا عليها ، واستبدلوا بدين ابراهيم واسماعيل عبادة الأوثان . وكان أول من غيّر دين اسماعيل عليه السلام هو عمرو بن لحُىّ . وهذه الرواية مشهورة بين الأخباريين ، تختلف فى تفاعيلها لكن تتفق فى جوهرها أوردها ابن هشام فى سيرته ، وجاءت كذلك فى الروض الآنف للسهيلى ، وفى بلوغ الأرب للألوسى .

ومصدر هذه الرواية أو مصدر جزء منها فقط ، هو القرآن نفسه يذكرنا الله فى أكثر من سورة من كتابه العزيز أن الإسلام يجدد دين الحنيفية : دين ابراهيم ، أو يقتفى أثره مثل قوله تعالى : « إن أولى الناس بإبراهيمَ للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولى المؤمنين» (آل عمران: ٦٨) وكقوله « وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا قل بل ملةَ إبراهيم حنيفا

وما كان من المشركين » (البقرة : ١٣٥) . ومن أجل ذلك ، فما ينبغى أن نشكك فى صحتها على نحو ما فعل بعض الكتاب العرب . إذ أن ما يتعلق منها بتحول العرب عن دين إبراهيم إلى عبادة الأوثان ، ثم تجديد الإسلام لدين الحنفاء ثابت بورود نص عنه فى القرآن الكريم .

كان العرب إذن عبدة أوثان وأصنام . والأصنام جمع صنم « وهو ما اتخذ إلاها من دون الله فى تعريف اللغويين . وأما الوثن فهو مثل الصنم ، أى كلمة مرادفة لتلك الكلمة فى عرف بعض العلماء . غير أن فريقاً آخر ومنهم ابن الكلبى فرق بين الكلمتين ، فقالوا : إن الصنم هو المعمول من الخشب أو الذهب أو الفضة أو غيرها من جواهر الأرض . وأما الوثن فهو ما صنع من حجارة . وقال بعض آخر إن الصنم ما كان له صورة كالتمثال . وأما الوثن فهو ما لا صورة له . وقالوا العكس أى أن الوثن كل ماله جثة معمولة من جواهر الأرض أو من الخشب أو من الحجارة كصورة الآدمى ، والصنم الصورة بلا جثة » (أنظر تاج العروس ٣٥٨/٩) « وثن » (٣٧١/٨) « صنم » ، لسان العرب (١٥ / ٢٤١) ، (١٧ / ٣٣٣) ، القاموس (١٤١/٤ ، ٢٧٤) — نقلا عن الدكتور جواد على : تاريخ العرب قبل الإسلام — الجزء الخامس (القسم الدينى) — مطبعة المجمع العلمى العراق ١٩٥٦ — ص ٧٦ — ٧٧) . وكانت الكعبة مقر أوثان العرب وأصنامهم ولذلك كان لمكة وكانت لقريش باعتبار أنها سدنة الكعبة والقبيلة التى احتفظت بإدارة الكعبة والإشراف عليها مكان الصدارة على كل مدن الحجاز وقبائلها. أما أشهر آلهة الكعبة فكان هبل . وكان صنم هبل على صورة إنسان . ذكر المؤرخون أنه كان من العقيق الأحمر مكسور اليد اليمنى . أدركته قريش كذلك فجعلت له يداً من ذهب . ومن أقدم الأصنام ، التى عبدها العرب الصنم « مناة » . وقد نصب على ساحل البحر الأحمر بين

مكة والمدينة وكان معظما عند الأوس والخزرج بخاصة . وإن كانت القبائل العربية الأخرى قد اشتركت فى تعظيمه والحج إليه . ومن أقدمها وأشهرها كذلك الصنم اللات وكانت له شهرة واسعة بين العرب الشماليين وبين عرب الحجاز أيضاً ، وعند ظهور الإسلام كان معبده فى مدينة الطائف . ومن بينها كذلك العزى ، ويظهر أنها كانت نخلة إلى الشرق من مكة كان على العرب أن يحلوا عندها ويطوفون بها بعد حجهم وطوافهم بالكعبة . وفى رواية أخرى أنها كانت بيتاً به نخلة قدسها العرب ، لاعتقادهم بأن أرواح الآلهة قد حلت فيها . وقد ورد ذكر هذه الأصنام الثلاثة فى القرآن : « أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى » (سورة النجم : ١٩) . وهذه الأصنام الثلاثة كانت إناثاً فى نظر الجاهليين . وكانوا يقولون عنها : « هن بنات الله ، وهن يشفعن إليه » . وكانت شبه جزيرة العرب تعج بعدد كبير من هذه الأصنام . وبالمعابد والأماكن المقدسة التى انتشرت فيها إنتشاراً واسعاً .

ويقدم القرآن الكريم جواباً عن فلسفة القوم وتعليلهم لعبادة الأصنام واتخاذهم لها أولياء من دون الله . فيقول عز وجل : « والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى . إن الله يحكم بينهم فى ما هم فيه يختلفون » (الزمر : الآية ٣) إذن ، لم تكن غالبية عرب الجاهلية زنادقة أو ملاحدة ينكرون وجود الله بل كانوا مشركين ، قدسوا أصنامهم ليتخذوا منها شفعاء عند الله ، وهذا الشرك ينطوى على الإقرار بوجود إله ، ما فى ذلك ريب . ألم يكن أبو الرسول صلى الله عليه وسلم يدعى عبد الله ؟ ألا يوجد فى القرآن الكريم آيات كثيرة تثبت أن قريشاً والعرب كانت تقر بوجود إله . بل تقر بوجود الله ؟ مثل : « ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن : الله ، فأنى يؤفكون »

(العنكبوت : ٦١) . ومثل : « ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ، ليقولن الله . قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون » (لقمان : ٢٥) . ومثل : « ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الأرض من بعد موتها ، ليقولن الله . قل الحمد لله ، بل أكثرهم لا يعقلون » (العنكبوت : ٦٣) . لكن إذا كان من الحق أن نقول بأن الشرك ينطوى على الإقرار بوجود الله ، فإنه ينطوى كذلك على الإقرار بوجود أنداد لله ، يحبها المشركون كحب الله : « ومن الناس من يتخذ من دون الله أنداداً يحبونهم كحب الله » (البقرة : ١٦٥) . وهذا إن لم يكن معناه الكفر أو الزندقة بالمعنى الفلسفى فإنه كفر وأى كفر فى المعنى الإسلامى لهذه الكلمة .

هذا التوحيد المشرك أو هذا الإيمان بالله والشرك به فى الآن نفسه يمثلان عقيدة السواد الأعظم من الجاهليين . قال تعالى « وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون » (يوسف : ١٠٦) لكن هذا لم يمنع من وجود نفر قليل منهم لم يؤمنوا بالله إطلاقاً . وكان هؤلاء هم الكفرة الزنادقة بالمعنى الفلسفى . وهم « الدهريون » أو « الدهرية » وهذه الكلمة تماثل كلمة : « الماديين » فى الفلسفة الحديثة ، وتعبر عن الاتجاه الفلسفى الذى ينكر أصحابه وجود الله ، وينكرون الخلق ، ويردون كل ما يحدث فى العالم إلى فعل القوانين الطبيعية . وهى مأخوذة من الآية ٢٤ من سورة الجاثية التى تقول بلسان الكفار « وقالوا ماهى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا ومايهلكنا إلا الدهر . وما لهم بذلك من علم . إن هم إلا يظنون » .

ويبدو أن هذا المذهب قد اقتبسه العرب الذين قالوا به من الفرس ، عن طريق قوافل التجارة ، لأن الدهرية هى (الزروانية) من كلمة : زرفان أو زروان بمعنى الدهر فى الفارسية ، وفى الأخبار أن هذا المذهب قد أصبح ديناً يجاهر الناس به فى بلاد فارس فى عهد يزدجر الثانى (٤٣٨ - ٤٥٧ م)

من ملوك الدولة الساسانية التى حكمت فارس قبل الإسلام واستمرت فى الحكم من عام ٢٢٦ إلى عام ٦٥١ م حين فتح العرب فارس .

(أنظر دى بور : تاريخ الفلسفة ـ ترجمة أبو ريدة ـ الطبعة الرابعة عام ١٩٥٧ ـ ص ١٥) .

لكن إذا كان معظم الجاهليين قد آمنوا بالله وأشركوا به ، وكان نفر قليل منهم فقط هم الذين أنكروا وجوده إطلاقا ، فقد حدث العكس فيما يتعلق بإيمانهم بالبعث أو النشور ، واعتقادهم بوجود حياة أخرى بعد هذه الحياة الدنيا . فإن معظم الجاهليين قد أنكروا هذا البعث ، والذين آمنوا به لم يكونوا إلا قلة .

وفى القرآن الكريم آيات كثيرة تشهد بإنكار معظم عرب الجاهلية للبعث مثل : «وقالوا إن هى إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين» (الأنعام ٢٩) ومثل : « وأقسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت ، بلى وعدا عليه حقاً ولكن الناس لا يعلمون » (النحل ٣٨) وهذه الآية كما أنها تشهد بإنكارهم للبعث ، فهى تشهد بوضوح أيضاً على أيمانهم بالله . ومثل : « وقالوا أإذا كنا عظاما ورفاتاً أئنا لمبعوثون خلقاً جديداً . قل كونوا حجارة أو حديداً أو خلقاً مما يكبر فى صدوركم . فسيقولون من يعيدنا ؟ قل : الذى فطركم أول مرة فسينغضون إليك رؤوسهم . ويقولون متى هو ؟ قل : عسى أن يكون قريباً » (الإسراء ٤٩ ، وما بعدها) .

هذا هو موقف غالبية عرب الجاهلية بالنسبة إلى البعث . (غير أن فريقاً من الجاهليين كما يقول أهل الأخبار كان يؤمن بالبعث وبالحشر بالأجساد بعد الموت ، ويستشهدون على ذلك (بالعقيرة) وتسمى (البلية) أيضاً . ويقصدون بذلك عقر ناقة أو جمل أو بقرة أو شاة عند قبر ميت ، فلا تعلف ولا تسقى حتى تموت جوعاً وعطشاً ، أو يحفر لها وتترك فيها

إلى أن تموت . ويذكر أيضاً أنهم كانوا يعكسون رأس الناقة أو الجمل أى يشدونه إلى خلف بعد عقر إحدى القوائم أو كلها لكيلا تهرب ، ثم يترك الحيوان لا يعلف ولا يسقى حتى يموت عطشاً وجوعا ، وذلك لأنهم كانوا يرون أن الناس يحشرون ركباناً على البلايا ومشاة إذا لم تعكس مطاياهم عند قبورهم) (تاج العروس ، ١٠ / ٤٣) ، اللسان (١٨ / ٩٢) والنهاية (١ / ١١٥) نقلا عن جواد على ج ٥ ، ص ٢٥١) . (وأنهم كانوا يطلقون مصطلح) « اللزام » على الموت والحساب (المخصص ، ٦ / ١٢٢) ، اللسان (١٦ / ١٥) وفى رواية أن بعض المشركين كان يضرب راحلة الميت بالنار وهى حية حتى تموت (الأغانى ، ١٦ / ٤٨) نقلاعن جواد على نفس الموضع وإذا صح هذا ، فإن اعتقاد بعض الجاهليين بالبعث كان يشبه اعتقاد قدماء المصريين فيه .

ب ـــ النذر والخمس

ويتصل بعبادة الأوثان عند عرب الجاهلية عقيدتهم فى النذر . وهى عقيدة مشهورة ليس فقط عندهم ، بل عند غير العرب من الأمم وعند كل الأديان حتى البدائية منها ، وهى تقوم كما ورد فى دائرة المعارف البريطانية على أن يتوسط الناذر إلى إلهه وآلهته بأن تجيب مطلبه ، أو تدفع شرا معيناً عنه ، وعليه تقديم كذا من النذور . فهنا عقد ووعد بين طرفين فى مقابل تنفيذ شرط أو شروط ، أحد طرفيه السائل صاحب النذر ، أما الطرف الثانى فهو الإله أو الآلهة . وأما الشروط فهو تنفيذ المطالب التى يريدها الناذر . وأما النذر فهو أشياء مختلفة ، قد تكون ذبيحة ، وقد تكون جملة ذبائح ، وقد تكون نقوداً ، وقد تكون فاكهة أو زرعا ، وقد تكون أرضاً ، وقد تكون حبساً لإنسان يهب نفسه أو مملوكه أو ابنه لإلهه أو لآلهته . وقد يوهب ما فى بطن المرأة وما فى بطن الحيوان . وقد يكون النذر حيوانات حية ، وهكذا نجد مادة النذر كثيرة مختلفة متباينة بتباين الأشخاص) (نقلا عن دائرة المعارف البريطانية ، ج ٥٢، ص٢٦٠ ، مادة نذر - وعن دائرة معارف الأديان ، ج ١٢ ، ص ٢٦٤ - نقلها جواد على ج ٥ ، ص ١٩٦ - ١٩٧) .

ولا يهمنا هنا إلا النذر بالأشخاص بصفة خاصة ، لأن فيه تقريراً للحياة الروحية عند عرب الجاهلية ، وهو ما نسعى إلى الوقوف عليه فى هذا الفصل ولأن فيه كذلك دحضاً للفكرة الشائعة عن هؤلاء العرب الجاهليين . ونحن نجد هذا النوع من النذر مذكورا فى القرآن الكريم فى سورة آل عمران : (إذ قالت امرأة عمران : رب إنى نذرت لك ما فى بطنى محررا ، فتقبل منى ، إنك أنت السميع العليم . فلما وضعتها . قالت رب إنى وضعتها

أنثى ، والله أعلم بما وضعت ، وليس الذكر كالأنثى ، وإنى سميتها مريم . وإنى أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم) (آل عمران الآية ٣٥ وما بعدها) .

وكان بعض نساء الجاهلية ينذرن أن يجعلن أولادهن (حمساً) إن شفى الرب ابنها من مرض ألم به . والحمس هم المتشددون فى الدين فى تعريف أهل اللغة (والأحمس هو الذى وهب نفسه أو الذى يهبه أهله إلى الآلهة فينصرف فى خدمتها . ومن هنا قيل للمتصلبين فى دينهم والقائمين بتنفيذه بشدة (الحمس) وذلك لانصرافهم إنصرافاً تاماً إلى خدمة الآلهة . والعادة أن يؤدى ذلك إلى التشدد والتزمت بحكم هذه الحياة التى يحيونها) (جواد على ص ٢٠٠) .

قال ابن هشام فى سيرته نقلا عن ابن اسحق (وقد كانت قريش — لا أدرى قبل الفيل أو بعده — ابتدعت رأى الحمس رأياً رأوه وأداروه فقالوا نحن بنو إبراهيم وأهل الحرمة وولاة البيت وقطان مكة وساكنيها فليس لأحد من العرب مثل حقنا ولا مثل منزلتنا ولا تعرف له العرب مثل ما تعرف لنا فلا تعظموا شيئاً من الحل كما تعظمون الحرم فإنكم إن فعلتم ذلك استخفت العرب بحرمتكم وقالوا قد عظموا من الحرم فتركوا الوقوف على عرفة والإفاضة منها وهم يعرفون ويقرون أنها من المشاعر والحج ودين إبراهيم صلى الله عليه وسلم ويرون لسائر العرب أن يقفوا عليها وأن يفيضوا منها) (سيرة ابن هشام ج ١ - حديث الحمس - الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية سنة ١٣٢٩ هـ - ص ١٧٩) .

ثم يمضى ابن إسحق فى حديثه عن الحمس . فيقول : « ثم ابتدعوا فى ذلك أموراً لم تكن لهم حتى قالوا لا ينبغى للحمس أن يأتقطوا الأقط ولا يسلئوا السمن وهم حرم ولا يدخلوا بيتاً من شعر ، ولا يستظلوا إن

أستظلوا إلا من بيوت الأدم ما كانوا حرماً (بيوت الأدم المصنوعة من الجلد) (نفس الموضع) .

وكان الحمس يشقون على أنفسهم حتى كانوا يتحرجون من المرور فى ظل وهم حرم أو الوقوف تحت سقف . ولذلك صاروا يدخلون من أظهر البيوت لئلا يظلهم ظل . وقد قضى الإسلام على هذه العادة وحرمها ونزل الوحى : « وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ، ولكن البر من اتقى ، وأتوا البيوت من أبوابها ، واتقوا الله لعلكم تفلحون » (البقرة ، ١٨٩) . بل إن الإسلام قد حرم هذه الحركة كلها ، على الرغم من أننا نستطيع أن نعدها أول مظهر للحياة الصوفية عند العرب ، وعلى الرغم مما تشهد به من معرفة العرب بأحوال الزهد والتقشف فى العبادة . وذلك لأن الحمس قد اشتطوا فى زهدهم حتى كان الرجال منهم يطوفون بالكعبة عراة وهم حرم . أما النساء فكانت الواحدة منهن تضع ثيابها كلها « إلا درعا مفرجا عليها » ثم تطوف فيه . ولذلك نزل الوحى : « يابنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا أنه لا يحب المسرفين . قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة . كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون » .

* * *

ولم تقتصر وثنية القوم على عبادة الأصنام والشرك بالله عن طريقها وتقديم النذور إليها ، بل تمثلت كذلك فى اعتقادهم بأثر الجن فى حياتهم حتى تصورهم آلهة وشركاء لله فى إدارة دفة هذا الكون . وقد يكون مرد ذلك إلى اعتقاد الجاهليين بمخالطة الأرواح لهم ، وسكناها فى كل مكان من

هذه الأرض مع قدرتها على النفع والضر . وليس الجاهليون بدعا فى ذلك فقد كان هذا الاعتقاد معروفا عند العبرانيين والبابليين والإغريق والرومان والمصريين والهنود . وقد قسموا الجن إلى طائفتين : خبيث وطيب ومن الخبيث الشيطان والشياطين . أما الطيب فهم الملائكة جنود الله . لكن يبدو أن هذا هو تقسيم العبرانيين للجن . أما الجاهليون فالأغلب أنهم كانوا يعتقدون أن الجن كلهم خبثاء يؤذون . أما الملائكة فهم عندهم روحانيون ، أى أنهم من أرواح .

وليس من شك فى أن فريقاً من عرب الجاهلية قد عبد الملائكة والجن معاً كما يتبين ذلك من الآية الكريمة : « ويوم يحشرهم جميعاً ثم يقول للملائكة : أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون ؟ قالوا : سبحانك أنت ولينا من دونهم ، بل كانوا يعبدون الجن ، أكثرهم بهم مؤمنون » (سبأ ، الآية ٤٠ - ٤١) بل إنهم زعموا وجود نسب أو مصاهرة بين الجن وبين الله : « وجعلوا بينه وبين الجن نسباً . ولقد علمت الجنة أنهم لمحضرون » (الصافات . الآية ١٥٨) . وكان الجاهليون يعتقدون أن الملائكة إناث ، فهم يمثلون عندهم بنات الله : « أفأصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة إناثاً إنكم لتقولون قولا عظيما » (الإسراء — الآية ٤٠) . أو هذه الآية الأخرى : « وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً . أشهدوا خلقهم ستكتب شهادتهم ويسألون » (الزخرف ، الآية ١٩) .

أما الجن ، فقد أسكنها الجاهليون المواضع الموحشة المقفرة . وطالما فسروا حدوث العواصف والزوابع بسببها وللجن عندهم قدرة على التشكل بالشكل الذى تريده ، لكنها تقوم بأعمالها فى الغالب بشكل غير منظور لأنها أرواح .

وقد أضاف الجاهليون إلى بعض الناس من ذوى المواهب القديرة

على الاتصال بالآلهة والأرواح والاستئناس بها واسترضائها حتى تمنع الشر وهؤلاء هم الكهان . وهم بمثابة الأحبار عند اليهود والرهبان عند النصارى . والكهان هم المتنبئون بالغيب . وقد كانت القبيلة تلجأ إليهم لاستشارتهم فى كل أمر عظيم ، للتنبؤ لها عما ستفعله فى المستقبل (وهذه هى الكهانة الحقيقية) وإما للتفرس فى الأمور أو الأشياء لاستخلاص الأسرار منها ، أو لمعرفة مكان الأشياء الضائعة مثلا (وهـــذه هى العرافة) . ويتصل بالكهانة والعرافة علوم القيافة والفراسة التى كان يمارسها الكهان أيضاً ويشاركهم فى ممارستها الناس العاديون . والقيافة نوعان : قيافة الأثر وتقوم على تتبع آثار الأقدام والأخفاف والحوافر لمعرفة أصحابها . ويحكى أن أهل القيافة كانوا يفرقون بين أثر قدم الشاب والشيخ ، وقدم الرجل والمرأة (والبكر والثيب) . وقيافة البشر وهى تقوم على الاستدلال بهيئات أعضاء الشخصين على المشاركة والاتحاد فى النسب والولادة . أما الفراسة فهى الاستدلال بهيئة الإنسان وأشكاله وألوانه وأقواله على أخلاقه وفضائله ورذائله (كبر الدماغ دليل على العقل ـ كبر الرأس تدبير وعقل ـ نتوء الجبهة فهم وإدراك وصغرها واستدارتها جهل ـ وخشونة الشعر دليل على الشجاعة . وتفريق الأسنان ضعف ـ وغور العين خبث ، ومن طرق التنبؤ عند الكهان الاستقسام بالأزلام . والأزلام هى الأسهم التى يكتب عليها عبارات يفهم منها جمل من نوع الجمل التى لها علاقة بفعل أو بنهى عن فعل ، يحملها الكاهن معه أو توضع عند سادن الصنم ، فإن جاء أحد يريد الاستقسام أجال الكاهن أو السادن الأزلام فما يخرج يعمل به . ومن طرق التنبؤ المعروفة عند الجاهليين أيضاً « الزجر » وهو رمى الطيور بالحصاة ثم يصيح الرامى ليفزعها ويزجرها وعندئذ يراقب حركة طيرانها فإن تيامنت تفاءل بها وإن تشاءمت أى تياسرت تشاءم بها .

ولا أدل على اعتقاد الجاهليين بشيوع الأرواح فى عالم المادة والحيوان من عقيدتهم فى التفاؤل والتشاؤم . فهناك حيوانات معينة عندهم لها أثرها فى حياة الإنسان مثل الغراب والديك والبومة والغول والحيات والسحالى والعفاريت (أنظر فى ذلك : الأساطير العربية قبل الإسلام — للدكتور محمد عبد المعيد خان ، القاهرة ١٩٣٧ ، ص ٥١ — نقلا عن جواد على ج ٥ ص ٤٠) . وقد ورد فى الحديث أن الرسول كان يتفاءل ولا يتطير أى لا يتشاءم ، وذلك لما فى التفاؤل من أثر طيب من أعمال الإنسان . وفى حديث « الطيرة شرك » .

ولا أدل على ذلك أيضاً من عقيدتهم فى السحر واعتقادهم بأن السحرة قادرون على مداواة الإنسان من أمراض عديدة بطرد الأرواح الشريرة من جسم المريض ، وبخاصة بتخليص جسم المجنون من الجن لأن الجنون عندهم من عمل الجن . والطب فى اللغة هو السحر . ومن طرق السحر المعروفة عند الجاهليين النفث فى العقد الذى دلت عليه الآية الكريمة : « ومن شر النفاثات فى العقد » (الفلق ، الآية ٤) . وهو عبارة عن عقد سبع عقد فى أوراق نبات أو حبل . والنفث فيها بالفم مع وضع مادة سحرية فيها .

وهكذا نرى أن وثنية الجاهليين يتسع معناها حتى تصبح إيماناً بشيوع الأرواح فى الطبيعة . وما كنا لنتوقع من هذه الديانة البدائية هذا الفصل المنظم بين عالم الروح وعالم المادة الذى تألفه عقولنا الآن . وأياً ما يكون الأمر . فإن الوقوف على وثنية الجاهليين فى الصورة التى قدمناها تطلعنا على جانب من جوانب الحياة الروحية عند العرب فيما قبل الإسلام . وتصحح الفكرة الشائعة التى تصورهم لنا ملحدين كأشد ما يكون الإلحاد ، غرقين فى المادية ، بعيدين كل البعد عن العقائد ، لا يعرفون من أمر العالم الروحى شيئاً .

(ج) الحنفاء

لم يرد فى القرآن الكريم اسم للدين الذى ينسب إليه الحنفاء على النحو الذى نسب به اليهود إلى اليهودية والنصارى إلى النصرانية مثلا ، مما يدل على أنها ليست ديانة خاصة من ديانات أهل الجاهلية ، بل هى صفة أطلقت على من عرف بنبذه الشرك وبميله إلى التوحيد . فقيل له « حنيف » فى المفرد وجمعه « حنفاء » (أنظر فى كلمة حنيف السور والآيات الآتية : البقرة . ١٣٥ — آل عمران ، ٦٧ — النساء ، ١٢٥ — الأنعام ٧٩ ، ١٦١ — يونس ، ١٠٥ — النحل ١٢٠ ، ١٢٣ — الروم ٣٠ - وانظر فى كلمة حنفاء سورة الحج الآية ٣١ ، وسورة البينة الآية ٥) . وقد صور الإسلام نفسه للعرب منذ البدء على أنه تجديد لدين إبراهيم الحنيف . يقول الله تعالى : « ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين » (النحل ١٢٣) . وأخبرهم أن هذا الدين هو « فطرة الله التى فطر الناس عليها » . وقد رأينا سابقاً أن هذا هو السبب الذى من أجله ذاع بين المسلمين أنهم يجددون دين إسماعيل وإبراهيم ، وأن الجاهليين انحرفوا عن هذا الدين القيم إلى عبادة الأوثان ، وأن على العرب أن يرتدوا عن الوثنية إلى التوحيد مرة أخرى ليقتفوا أثر الحنفية السمحاء . ولا تكاد توجد آية من القرآن الكريم تتحدث عن إبراهيم عليه السلام إلا وتذكر أنه كان حنيفاً وكان مسلماً وما كان من المشركين . اللهم إلا آيات السورة المسماة باسمه : سورة إبراهيم ، إذ أن مما يلفت النظر أنه لم يرد فى هذه السورة كلها كلمة حنيف أو حنفاء ، وإن كان قد نص فى آياتها على الدعوات التى وجهها إبراهيم لربه أن يجنبه هو وبنيه عبادة الأصنام ، « وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا البلد آمناً واجنبنى وبنى أن نعبد الاصنام » (سورة إبراهيم ، الآية ٣٥) .

ومن الحنفاء المشهورين فى الجاهلية الذين قال الأخباريون عنهم إنهم نبذوا عبادة الأصنام : قس بن ساعدة الإيادى ، وزيد بن عمرو بن نفيل وأمية بن أبى الصلت ، ووكيع بن زهير الإيادى ، وسيف بن ذى يزن ، وورقة بن نوفل القرشى ، والمتلمس بن أمية الكنانى ، وزهير بن أبى سلمى وخالد بن سنان وغيرهم . وقد شك الدكتور طه حسين فى كتابه فى الأدب الجاهلى فى شخصية المتلمس ، وشك فى كل الشعر المنسوب إلى أمية ابن أبى الصلت . والمتلمس ، وزهير بل شك فى كل الشعر المنسوب إلى الحنفاء . إذ يقول : « ونحن نعتقد أن هذا الشعر الذى يضاف إلى أمية بن أبى الصلت وإلى غيره من المتحنفين الذين عاصروا النبى أوجاءوا قبله إنما انتحل انتحالا إنتحله المسلمون ليثبتوا — كما قدمنا — أن للإسلام قدمة وسابقة فى البلاد العربية . ومن هنا لا نستطيع أن نقبل ما يضاف إلى هؤلاء الشعراء والمتحنفين إلا مع شىء من الاحتياط والشك غير قليل » . (ص ١٤٨ من الأدب الجاهلى) وقد يكون ثمة دافع حقيق إلى هـذا التشكك ، بخلاف الدوافع الفنية النقدية التى أقام الدكتور عليها بحثه . ذلك أن بعض المستشرقين من أمثال كلمان هوار (المجلة الآسيوية سنة ١٩٠٤ — نقلا عن طه حسين ص ١٤٥) من وقف « موقف المستيقن المطمئن » إلى شعر أمية مثلا بل وجعله مصدراً من مصادر القرآن ، يضاف إلى المصادر العديدة الأخرى التى قال بها المستشرقون للقرآن . لكننا نرى أنه حتى ولو كان هذا الشعر الذى نسب إلى الحنفاء مزيفاً كله ، وحتى ولم لم يقل به أصحابه الذين نسب إليهم ، وحتى ولو كان واضعوه الحقيقيون هم المسلمين الذين جاءوا من بعد ، فإنه على أى حال يصور عقيدة هؤلاء الحنفاء تصويراً ضيقاً . وسيان بعد ذلك إن كانوا قد نطقوا فعلا بهذا الشعر المنسوب إليهم . أم كان المسلمون الذين جاءوا من بعدهم هم الذين أنطقوهم ما لم يقولوه . أما فيما يتعلق بمعرفة النبى لشعر أمية ، وأنه كان مصدراً من مصادر القرآن.

فيما يزعم بعض المستشرقين ، فموقفنا من ذلك هو موقفنا بالنسبة إلى كل تأثيرات اليهودية والنصرانية والغنوصية التى زعم المستشرقون أنها أثرت فى القرآن والأحاديث النبوية على السواء . وخلاصة موقفنا هذا أننا حتى لو سلمنا بأن النبى قد عرف كل هذه المؤثرات وأحاط بها ، وهو أمر مشكوك فيه إلى أبعد الحدود بالنسبة إلى رجل أمى ، فإن هذا لا ينفى مطلقاً أن القرآن تنزيل من لدن عزيز حكيم ، وأن الأحاديث النبوية الصحيحة من وحى الله تعالى . لأن الرسول لا ينطق عن الهوى ، وكل ما صدر عنه إن هو إلا وحى أوحى له به . ولا نرى فى القول بوجود تشابه بين مادة الأحاديث مثلا ومادة هذه التعاليم ما يضير الإسلام لأن الإسلام لم يأت ليلغى الأديان السابقة ، بل ليتمم رسالتها . ونحن نرى فى كل هذا أمراً طبيعياً . بل إننا نرى أن الشاذ حقاً وأن ما يضير الإسلام حقاً أن يكون قد جاء كتابه المقدس أو تكون قد جاءت الأحاديث النبوية خلواً من ذكر هذه العقائد والتعاليم . إن القرآن يذكرها ، والأحاديث النبوية تذكرها ، ليحدد الإسلام موقفه منها ، فيقبل ما كان متفقاً وما جاء به ، قل أو كثر ، وينفى ما حور وحرف منها قل أو كثر . ويبين أوجه النقص التى اشتمل عليها باعتبار أنه متمم لها وخاتم الدعوات . وهذا صحيح ليس فقط بالنسبة إلى الاديان السابقة ، بل إلى التعاليم الغنوصية نفسها التى لابد وأنها كانت منتشرة بين العرب عند ظهور الدين الجديد وأراد هذا الدين أن يحدد موقفه منها ليكون القوم على بينة من أمرهم بصددها .

فلا بأس إذن من أن نذكر بعض أشعار الحنفاء ، أياً كانت عقيدتهم التى لا شك فى وجودها قبل الإسلام بدليل ذكر القرآن لها ، ولا شك فى وجود من يمثلها . وبهذا فإنها على أى حال تصور لنا معالمها . وتدلنا على بعض جوانب الحياة الروحية التى كان يحياها الجاهليون .

من بين هؤلاء الحنفاء زيد بن عمرو الذى يروى صاحب الأغانى (ج٣) أنه «كان أحد من اعتزل عبادة الأوثان وامتنع من أكل ذبائحهم وكان يقول يا معشر قريش أيرسل الله قطر السماء وينبت بقل الأرض ويخلق السائمة فترعى فيه وتذبحوها لغير الله . والله ما أعلم على ظهر الأرض أحداً على دين إبراهيم غيرى» .

ومن شعره :

عزلت الجن والجنان عنى ... كذلك يفعل الجلد الصبور
فلا العزى أدين ولا ابنتيها ... ولا صنمى بنى طمس أدير
ولا غنما أدين وكان رباً ... لنا فى الدهر إذ حلمى صغير
أرباً واحداً أم ألف رب ... أدين إذا تقسمت الأمور
ألم تعلم بأن الله أفنى ... رجالا كان شأنهم الفجور
وأبقى آخرين ببر قوم ... فيربو منهم الطفل الصغير

ومن بين الحنفاء كذلك ورقة بن نوفل . يقول عنه صاحب الأغانى «هو أحد من اعتزل عبادة الأوثان فى الجاهلية وطلب الدين وقرأ الكتب وامتنع عن أكل ذبائح الأوثان» . ثم يضيف وكان امرأ تنصر فى الجاهلية وكان يكتب الكتاب العبرانى فيكتب بالعبرانية من الإنجيل ما شاء أن يكتب .

ومن شعره :

أقول إذا مازرت أرضاً مخوفة ... حنانيك لا تظهر على الأعاديا
حنانيك إن الجن كانت رجاءهم ... وأنت إلهى ربنا ورجائيا
أدين لرب يستجيب ولا أرى ... أدين لمن لا يسمع الدهر داعياً
أقول إذا صليت فى كل بيعة ... تباركت قد أكثرت باسمك داعياً

ومن بينهم كذلك أمية بن أبى الصلت الذى روى عنه أنه قال : أصدق

كلمة قالها شاعر كلمة لبيد . « ألا كل شيء ما خلا الله باطل » . وروى عنه كذلك أنه قال : « كل دين يوم القيامة عند الله إلا دين الحنفية زور » وقال صاحب الأغانى عنه : « كان أمية بن أبي الصلت قد نظر فى الكتب وقرأها ولبس المسوح متعبداً وكان ممن ذكر إبراهيم وإسماعيل والحنيفية وحرم الخمر وشك فى الأوثان . وكان محققاً والتمس الدين وطمع فى النبوة لأنه قرأ فى الكتب أن نبياً يبعث من العرب . فكان يرجو أن يكون هو . قال : فلما بعث النبى صلى الله عليه وسلم قيل له هذا الذى كنت تستريث وتقول فيه . فحسده عدو الله . وقال وإنما كنت أرجو أن أكونه . فأنزل الله فيه عز وجل : « واتل عليهم نبأ الذى آتيناه آياتنا فانسلخ منها » .

ومن شعره :

الحمد لله ممسانا ومصبحنا بالخير صبحنا ربى ومسانا
رب الحنيفة لم تنفد خزائنها مملوءة طبق الآفاق سلطانا
إلا نبى لنا منا فيخبرنا ما بعد غايتنا من رأس محيانا

ولذلك قال النبي عنه : « آمن لسانه وكفر قلبه » (المعارف ص ٢٨) .

ومنهم كذلك خالد بن سنان الذى يروى أن النبي قال فيه : « ذلك نبي أضاعه قومه » . وأتت ابنته رسول الله صلى الله عليه وسلم فسمعته يقرأ : قل هو الله أحد : فقالت كان أبى يقول ذا » (المعارف لابن قتيبة ص ٢٩) .

(د) الصابئة

وردت كلمة « صابئة » أو « الصابئون » فى القرآن الكريم فى بعض الآيات (سورة المائدة ، الآية ٦٩ — سورة البقرة ، الآية ٦٢ — سورة الحج ، الآية ١٧) ويبدو من هذه الآيات أن الصابئة كانت جماعة على دين خاص ، وأنها كانت تمثل طائفة مثل اليهود والنصارى .

ويقال فى اللغة صبا الرجل إذا عشق وهوى ، ويقال أيضاً صبا إذا مال وزاغ . وعلى هذا ، فالصابئة فى رأى الإسلام جماعة ما لوا وزاغوا عن عبادة الله الواحد ، وعشقوا الكواكب ، وعبدوها من دونه تعالى ، فأشركوا به . وبهذا الاعتبار ، يكون الصابئون مشركين وثنيين بمعنى من المعانى ، استعاضوا عن عبادة الأوثان والأصنام بعبادة الكواكب . ويبدو أن هذه الديانة كانت منتشرة بوجه خاص بين العرب الجنوبيين الذين عبدوا القمر والشمس والزهرة ، وكان القمر فى هذا الثالوث يرمز إلى الأب والزهرة إلى الابن ، والشمس إلى الأم . وقد أشار القرآن الكريم إلى أن بعض العرب قد سجدوا للشمس والقمر ، ونهاهم عن ذلك « ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر ، لا تسجدوا للشمس ولا للقمر ، واسجدوا لله الذى خلقهن إن كنتم إياه تعبدون » (فصلت ، الآية ٣٧) وأشير أيضاً فى كتاب الله إلى أن بعض العرب قد عبدوا نجما يقال له الشعرى ، وهو نجم وقاد يتبع الجوزاء . وذلك فى قوله تعالى : « وإنه هو رب الشعرى » (النجم ، الآية ٤٩) .

وأشير أيضاً فى الكتاب إلى عبادة قبيلة سبأ الحميرية وملكتها بلقيس للشمس . ففى حديث الهدهد لسيدنا سليمان يقول القرآن الكريم : « وجئتك من سبأ بنبأ يقين إنى وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شىء ولها

عرش عظيم وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل فهم لايهتدون » (النمل ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤) .

والصابئة بهذا كلمة ضد الحنفاء . لأن الصابئين مشركون ، والحنفاء غير مشركين . وقد صور القرآن الكريم هذا التناقض بين الديانتين تصويرا بديعاً على لسان سيدنا إبراهيم الخليل ، أول الحنفاء ، على النحو التالى : « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين فلما جن عليه الليل رأى كوكباً . قال هذا ربى . فلما أفل قال لا أحب الآفلين . فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربى . فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين . فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى . هذا أكبر . فلما افلت قال ياقوم إنى برىء مما تشركون . إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين » (سورة الأنعام — الآيات من ٧٥ — ٧٩) .

لكن الشهرستانى يروى لنا نشأة الصابئة والفرق بينها وبين ديانة الحنفاء على النحو التالى : « وكانت الفرق فى زمان إبراهيم الخليل راجعة إلى صنفين أحدهما الصابئة والثانية الحنفاء . فالصابئة كانت تقول إنا نحتاج فى معرفة الله ومعرفة طاعته وأوامره وأحكامه إلى متوسط . لكن ذلك المتوسط يجب أن يكون روحانياً لا جسمانياً . وذلك لزكاء الروحانيات وطهارتها وقربها من رب الأرباب . والجسمانى بشر مثلنا يأكل ويشرب مما نشرب يماثلنا فى المادة والصورة : قالوا : « لئن أطعتم بشرا مثلكم إنكم إذا لخاسرون » . والحنفاء كانت تقول إنا نحتاج فى المعرفة والطاعة إلى متوسط من جنس البشر يكون درجته فى الطهارة والتأييد والحكمة فوق الروحانيات ، يماثلنا من حيث البشرية ويمايزنا من حيث الروحانية . فيتلقى الوحى بطرف الروحانية ويلقى إلى نوع الإنسان بطرف البشرية . وذلك قوله تعالى : « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى » وقال جل ذكره : « قل سبحان ربى هل كنت إلا

بشراً رسولا » (الملل والنحل ، ج ٢ ، ص ٧٠ — ٧١ — المجلد الثانى بالمطبعة الأدبية بسوق الخضار ، ١٣١٧ هـ) .

هذا هو الأصل فى نشأة الصابئة . وإذا كان هذا صحيحاً فإن شقة الخلاف بينهم وبين الحنفاء بل بينهم وبين المسلمين أنفسهم لا بد أن تضيق إذ أن الصابئة بهذا الاعتبار لن يكونوا مشركين ، بل هم موحدون مبالغون فى الاعتماد على الروحانيات . ويبدو أن الآيات القرآنية التى ورد فيها ذكر الصابئة تفرق بينهم وبين المشركين . اقرأ مثلا قوله تعالى : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا . إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد » (الحج ، الآية ١٧) . واقرأ أيضاً كيف أن الله تعالى يطمئن بعض الصابئة ممن آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً ، الأمر الذى يدل على أن الصابئة أو أن بعضهم ليسوا كفرة وليسوا مشركين ، يقول تعالى : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (البقرة : ٦٢) ففى هذه الآية وغيرها نجد أنفسنا بصدد فريق خاص من الصابئة ، لا نستطيع أن نعدهم مشركين بالله .

لكن من الحق أن نقول إن هذا الاتجاه الروحى الخالص للصابئة لم يكن إلا فى أول عهدها فقط . ومع تطور هذه الفرقة أصبحت فرقة مشركة يعبد أصحابها الكواكب من دون الله .

لكن إشراك الصابئة بالله وعبادتهم للكواكب جاء مع تطور هذه العقيدة التى رأينا نشأتها الروحية الخالصة . ويفسر لنا الشهرستانى هذا التطور على النحو التالى : « ثم لما لم يتطرق للصابئة الاقتصار على الروحانيات البحتة والتقرب إليها بأعيانها والتلقى منها بذواتها فزعت جماعة إلى هياكلها وهى السيارات السبع وبعض الثوابت . فصابئة الروم مفزعها السيارات ، وصابئة الهند مفزعها الثوابت . . . وربما نزلوا عن الهياكل

إلى الأشخاص التى لاتسمع ولا تبصر ولا تغنى عن الإنسان شيئاً . والفرقة الأولى هم عبدة الكواكب والثانية هم عبدة الأصنام ، وكان الخليل مكلفاً بكسر المذهبين على الفرقتين وتقرير الحنيفية السمحة السهلة » (ج ٢ ، المجلد الثانى ، ص ٧١) .

وفى رسالة الإمام فخر الدين الرازى عن الفرق ، وهى الرسالة المسماة « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » (مراجعة وتحرير ، على سامى النشار ، الناشر مكتبة النهضة المصرية) يبين لنا الرازى هذا التطور الذى لحق الصابئة على النحو التالى : « فى الصابئية : قوم يقولون إن مدبر هذا العالم وخالقه هذه الكواكب السبعة والنجوم . فهم عبدة كواكب . ولما بعث الله إبراهيم عليه السلام كان الناس على دين الصابئية فاستدل إبراهيم عليه السلام فى حدوث الكواكب كما حكى الله تعالى عنه فى قوله « لاأحب الآفلين » ، وأعلم أن عبادة الأصنام أحدث من هذا الدين لأنهم كانوا يعبدون النجوم عند ظهورها ولما أرادوا أن يعبدوها عند غروبها لم يكن لهم بد من أن يصوروا الكواكب صوراً ومثلا : فصنعوا أصناماً واشتغلوا بعبادتها فظهرت من ههنا عبادة الكواكب (ص ٩٠) .

* * *

لذلك ، علينا أن نفرق بين صنفين من الصابئة : صابئة حنفاء وصابئة مشركين . والمشركون منهم هم عبدة الكواكب ، بل عبدة الهياكل التى أقاموها وكانوا يختلفون إليها للعبادة على النحو الذى كان يختلف النصارى واليهود إلى الكنائس والبيع (جمع بيعة وهى الكنيسة) : أما الصنف الأول من الصابئة فلا فرق بينهم وبين الحنفاء . إذ أنهم كانوا من أتباع إبراهيم الخليل ، ولم يكونوا مشركين بوجه ، بل إننا قد رأينا أنهم بالغوا فى اتجاههم الروحانى .

* * *

(٥) ديانات فارس

لا نقصد بهذا العنوان بيان الديانات التى كان يدين بها الفرس ، فإن هذا لا يهمنا هنا . بل نقصد بيان الديانات التى نشأت فى فارس وشاعت بين عرب الجاهلية عن طريق قوافل التجارة إلى اليمن فى الجنوب حيناً وإلى حدود فارس فى الشمال حيناً آخر ، عبر إمارة الحيرة . واعتنقها بعض الجاهليين وأصبحت تمثل لوناً من ألوان الحياة الروحية عندهم ، مما حدا بالقرآن إلى الاهتمام بأمرهم والرد عليهم . فالقرآن يحدثنا عن المجوس ، ويرد عليهم (الحج . الآية ١٧) « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شىء شهيد » . وهو لا يرد على مجوس الفرس بل على مجوس العرب ، وليس من شك فى أن معرفة العرب بهذه الديانات كانت فى أول أمرها مبهمة غير واضحة ، وأنها لم تتضح إلا بعد الفتح الإسلامى وامتزاج الفرس بالعرب على نحو وثيق .

وحينئذ فقط عرف العرب من أمر المجوس أكثر مما عرفوه عنهم أول الأمر . فالعرب كانوا يعرفون مثلا أن المجوس هم عبدة النار .

يقول ابن قتيبة فى المعارف «وكانت المجوسية فى تميم فهم ذراه بن عدس التميمى وابنه حاجب بن زرارة وكان تزوج ابنته ثم ندم . ومنهم الأقرع ابن حابس كان مجوسياً وأبو سوء جد وكيع بن حسان كان مجوسياً » . المعارف (ابن قتيبة الطبعة الأولى ١٩٣٤) ، ص ٢٦٦ وأبو زيد أحمد بن سهل البلخى يقول فى كتابه البدء والتاريخ : كانت المزدكية والمجوسية فى تميم . ومن آثار هذه الديانة فيهم نار الاستسقاء ونار الحلف وحلفهم بالرماد والنار ر نقلا عن كتاب أديان العرب فى الجاهلية — تأليف محمد نعمان

الجارم ـ الطبعة الأولى مطبعة السعادة ١٩٢٣ ، ص ١٩١ ، ١٩٢) .

ومعنى هذا أن العرب كانت على علم بأن المجوس هم عبدة النار فقد ذكر الآلوسى مثلا فى بلوغ الأرب (ج٢ص ٢٣٣) : أن أشتاتاً من العرب عبدت النار . سرى إليها ذلك من الفرس والمجوس ، ومن صلات العرب التجارية باليمن وبالحيرة . وكانوا يعرفون أيضاً أن النار لم تكن تعبدها المجوس لذاتها ، بل لأنها تمثل عندهم إله الخير . لكن الأغلب أن معرفتهم بالمجوس وقفت عند هذا الحد . أما معرفتهم بفرق المجوس من زرادشتية وما نوية أو منانية ومزدكية ونحوها ، ومعرفتهم بانطواء المجوسية على التثنية أو الثنوية لاعتقادها بوجود أصلين أو مبدأين للوجود : مبدأ للخير وهو النور ويسمى بالفارسية يزدان ، ومبدأ للشر وهو الظلمة ويسمى بالفارسية إهرمن ، ووقوفهم على اختلاف فرق المجوسية فيما بينها حول قدم المبدأين أو قدم أحدهما فقط ، وحول الطريقة التى تم بها امتزاجهما وحول النزاع القائم بينهما والمظاهر التى اتخذها هذا النزاع فى العالم ، فإن معرفة العرب بهذا كله لم يتم إلا متأخراً .

لكن هل كان مجوس الجاهلية الذين ورد ذكرهم فى القرآن الكريم على علم بكل هذه التفاصيل ؟ وهل كان بعضهم مثلا من أتباع زرادشت والبعض الآخر من أتباع مانى أومزدك ؟ وهل انقسموا فيما بينهم شيعاً على النحو الذى صوره كتاب المقالات فيمابعد ، وعلى النحو الذى ظهر خصوصاً من رد متكلمى المعتزلة والأشاعرة والشيعة وغيرهم من فلاسفة الإسلام المتأخرين عليهم ؟ ليس أمامنا دليل على ذلك . لكن ليس أمامنا أيضاً دليل على غير ذلك . أى أنه ليس أمامنا ما يثبت جهل مجوس الجاهلية بكل التعاليم التى قامت عليها دياناتهم وبالخلافات الكثيرة التى أثيرت حولها.

وأياً مايكون الأمر ، فإننا سنقدم هنا صورة لديانات الفرس عند العرب وهى الصورة التى عرفها المتكلمون والفلاسفة وكتاب المقالات

وتولوا الرد عليها ، وتألف من مجموعة هذه الردود على مر العصور جزء هام من الفلسفة الإسلامية ، على نحو ما سيتضح ذلك فيما بعـــد ، ومن الطبيعى أننا لن نذكر هنا هذه الردود لأن موضوع حديثنا هنا فقط هو عصر الجاهلية .

فالمجوس هم الثنوية الذين يقولون بأصلين للعالم . يقول الشهرستانى فى حديثه عن الثنوية « اختصت بالمجوس حتى أثبتوا أصلين اثنين مدبرين قديمين يقتسمان الخير والشر والنفع والضر والصلاح والفساد يسمون أحدهما النور والثانى الظلمة . وبالفارسية يزدان وأهرمن ، ومسائل المجوس كلها تدور على قاعدتين: بيان سبب امتزاج النور بالظلمة والثانى سبب خلاص النور من الظلمة . وجعلوا الامتزاج مبدأ والخلاص معاداً » (الملل والنحل ج ٢ ، ص ٧٢ - ٧٣) . ويمضى الشهرستانى فيبين لنا أن المجوس الأصلية زعمت أن الأصلين ليسا قديمين بل النور وحده هو الأزلى والظلمة محدثة : والمجوس فرق : أهمها الكيومرثية (نسبة إلى كيومرث وهو آدم عندهم) قالوا فى تعليل حدوث الشر من العالم « إن يزدان فكر فى نفسه أنه لو كان لى منازع كيف يكون ، وهذه الفكرة رديئة غير مناسبة لطبيعة النور فحدث الظلام من هذه الفكرة » . ومنهم كذلك الزروانية « قالوا إن النور أبدع أشخاصاً من نور كلها روحانية نورانية ربانية لكن الشخص الأعظم الذى اسمه زروان شك فى أى شىء من الأشياء فحدث أهرمن الشيطان من ذلك الشك » (ص ٧٤) . ومنهم المسخية « قالت إن النور كان وحده نوراً محضاً ثم انمسخ بعضه فصار ظلمة » (ص ٧٦) ومنهم الزرادشتية أتباع زرادشت توفى حوالى ٥٨٣ ق . م : « وكان دينه عبادة الله والكفر بالشيطان والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجتناب الخبائث وقال النور والظلمة أصلان متضادان وكذلك يزدان واهرمن وهما مبدأ موجودات العالم وحصلت

التركيب من امتزاجهما وحدثت الصور من التراكيب المختلفة . والبارى تعالى خالق النور والظلمة ومبدعهما وهو واحد لا شريك له ولا ضد ولاند ولا يجوز أن ينسب إليه وجود الظلمة كما قالت الزروانية . لكن الخير والشر والصلاح والفساد والطهارة والخبث إنما حصلت من امتزاج النور والظلمة . ولو لم يمتزجا لما كان وجود العالم . وهما يتفاوتان ويتغالبان . والبارى تعالى هو مزجهما وخلطهما لحكمة رآها فى التركيب » (ص ٧٨) . ولعلنا نكون قد لاحظنا التمايز الضخم بين الزرادشتية وغيرها من فرق المجوس فأصحاب الإثنين أو الثنوية من المجوس يقولان إن الأصلين كانا أزليين . أما المجوس وفرقها الكيومرثية والزروانية والمسخية فقد قالوا جميعاً بأن الأزلى هو النور فحسب أما الظلمة فحادثة . أما الزرادشتية فقد قالت بأن النور والظلمة حادثان وهما مخلوقان وأن خالقهما هو الله تعالى . ولذلك فإن الفخر الرازى فى رسالته فى الفرق لم يضع الزرادشتية من بين فرق الثنوية أو الثانوية لأن فرق الثانوية عنده أربع فقط هى المانوية والديصانية والمرثونية والمزدكية .

ومن فرق المجوس أيضاً المانوية أصحاب مانى بن فاتك الحكيم الذى ظهر فى زمان شابور بن أزدشير وقتله بهرام بن هرمز بن شابور وذلك بعد عيسى عليه السلام . أخذ ديناً بين المجوسية والنصرانية . وقد زعم الحكيم مانى أن « العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين أحدهما نور والآخر ظلمة وأنهما أزليان لم يزالا ولن يزالا . . . متحاذيان تحاذى الشخص والظل » . وهما ضدان فى كل شىء . فالنور جوهره « حسن فاضل كريم صاف نقى طيب الريح حسن المنظر » والظلمة جوهرها « قبيح ناقص لئيم كدر خبيث منتن الريح قبيح المنظر » .

« واختلفت المانوية فى المزاج وسببه والخلاص وسببه وقال بعضهم

إن النور والظلام امتزجا بالخبط والاتفاق لا بالقصد والاختيار . وقال أكثرهم إن سبب المزاج إن أبدان الظلمة تشاغلت عن روحها بعض التشاغل فنظرت الروح فرأت النور فبعث الأبدان على ممازجة النور فأجابتها لإسراعها إلى الشر » (الشهرستانى ص ٨٣) .

والفارق الجوهرى بين الزرادشتية والمانوية أن زرادشت كان يرى أن هذا العالم الحاضر عالم خير لما فيه من مظاهر نصرة الخير على الشر ، فى حين أن مانى يرى أن نفس الامتزاج شر يجب الخلاص منه . وكان زرادشت يعيش وينصح بالعيش عيشة طبيعية من زواج ونسل ، بينما ذهب مانى إلى تحريم هذا فكان أقرب إلى الرهبانية .

ومنها المزدكية نسبة إلى مزدك الذى ظهر فى أيام قباد والد أنو شروان حوالى ٤٨٧ م . وأقوال المزدكية شبيهة بأقوال المانوية فى الكونين والأصلين إلا أن مزدك كان يقول إن النور يفعل بالقصد والاختيار والظلمة تفعل على الخبط والاتفاق ، وكان مزدك ينهى الناس عن المخالفة والمباغضة والقتال . ولما كان أكثر ذلك إنما يقع بسبب النساء والأموال فأحل النساء وأباح الأموال وجعل الناس شركة فيها كاشتراكهم فى الماء والنار والكلأ » . ويروى الفخر الرازى أن مزدك طلب من قباذ أن يبعث امرأته ليتمتع بها غيره . فتأذى أنو شروان من ذلك الكلام غاية التأذى . وقال لوالده : اترك بينى وبينه لأناظره فإن قاطعنى طاوعته وإلا قتلته ، فلما ناظر مع أنو شروان انقطع مزدك وظهر عليه أنوشروان فقتله وأتباعه الذين كان معظمهم من الفقراء الذين أعجبتهم تعاليمه اللادينية .

ومنها كذلك الديصانية أصحاب ديصان الذين أثبتوا هم أيضاً أصلين نوراً وظلاماً . وقالوا إن النور يفعل الخير قصداً واختياراً والظلام يفعل الشر

طبعاً واضطرار (ص ٨٨) ويقول الإمام الفخر الرازى فى رسالته — عن الفرق إن الفارق بين الديصانية والمانوية إن المانوية يقولون إن النور والظلمة حيان ، والديصانية يقولون النور حى والظلمة ميتة .

ومنها المرقونية كما يسميها الشهرستانى أو المرقيونية كما يسميها صاحب الحور العين الذين أثبتوا قديمين أصلين مضادين أحدهما النور والآخر الظلمة . وأثبتوا أصلا ثالثاً وهو المعدل الجامع . وهو سبب المزاج . فإن المتنافرين المتضادين لا يمتزجان إلا بجامع . وقالوا الجامع دون النور فى الرتبة وفوق الظلمة . وحصل من الاجتماع والامتزاج هذا العالم (ص ٨٩) .

وعلى الرغم من أن الشهرستانى يعد المجوس هم الثنوية ويذكر فرق هؤلاء على أنها فرق أولئك . إلا أن الأمير علامة اليمن أبو سعيد نشوان الحميرى المتوفى ٥٧٣ هـ صاحب كتاب الحور العين قد وضع فرق الثنوية وفرق المجوس كل على حدة . وهو يذكر من فرق الثنوية المانوية الديصانية والمرقونية والماهانية . وهى نفس الفرق التى وضعها الفخر الرازى للثنوية باستثناء الفرقة الأخيرة وهى الماهانية (أصحاب ماهان) وهى شبيهة بفرقة المرقيونية . ويجعل أيضاً الصابئة والمزادكة أصحاب مزدك فرقتين من فرق الثنوية . أما فرق المجوس فقد ذهب إلى أنها ثلاثة أصناف : الجرمدينية والهرابذة والموابذة أما الجرمدينية فهى التى تقابل المسخية عند الشهرستانى لأنها قالت « إن أصل العالم النور إلا أنه مسخ بعضه بعضاً لما غضب فاستحال الممسوخ ظلمة ، فالخير من النور ، والشر من الظلمة ، والأصل واحد ، وهو النور ، وذبحت ونكحت » (ص ١٤٢ نشرة كمال مصطفى) . أما الهرابذة فهى تقابل الكيومرثية عند الشهرستانى لأن أصل الشر عند الكيومرثية ، فى رأى الشهرستانى ، كما قدمنا « أن يزدان فكر فى نفسه أنه لو كان لى منازع كيف يكون . وهذه الفكرة رديئة غير مناسبة لطبيعة النور يحدث الظلام

من هذه الفكرة » وأصل الشر عند الهرابذة فى رأى صاحب الحور العين يتفق مع هذا الرأى لأن « الهرابذة قالت إن الصانع واحد قديم ، وهو نور وليس كمثله فى النور والعظمة والقدرة والعلم والطول والعرض شىء ، وإنه قد هم همة فتولد منها الظلام ، فهو إبليس ، فمنه جميع الشرور » (ص ١٤٣ - نشرة كمال مصطفى) لكن صاحب الحور العين يذكر صراحة أن فرقة الهرابذة « صاحبهم هو زَرَادشْت وهو فارسى الأصل » وهنا نرى أن فرقة الهرابذة تتفق مع الزرادشتية فى القول بأصل قديم للعالم ومع الكيومرثية فى تعليل ظهور الشر ، مما يرجح أنها كانت هى والكيومرثية قسمان للزرادشتية وأما الفرقة الأخيرة وهى الموابذة فهى تتفق مع المرقيونية والماهانية من ناحية القول بأصلين قديمين للعالم لكنهم قالوا إن بين النور والظلمة « جواً ، وهو مكان لهما فيه جولانهما » وهم فى هذا يشابهون المرقونية فى القول بالمعدل .

هذه صورة عامة لبعض ديانات فارس التى عرفها العرب . وقد أثرت أقوالهم فى فرقة الرافضة على نحو ماسنرى ذلك فيما بعد مما حدا المعتزلة والأشاعرة أن يؤلفوا المؤلفات فى معارضة أقوال الرافضة وهدمها . وأثرت أيضاً فى بعض نظريات الشيعة والمشبهة والباطنية .

يقول صاحب التبصير فى الدين فى حديثه عن فتنة الباطنية التى ظهرت أيام المأمون وكانت من تدبير جماعة هم عبد الله بن ميمون القداح وكان مولى جعفر ابن محمد الصادق ، ومحمد بن الحسين المعروف بدندان وجماعة كانوا يدعون الجهاربجة (أى الغلمان الأربعة) يقول «وذكر أهل التواريخ أن الذين وضعوا دين الباطنية كانوا أولاد المجوس . وكان ميلهم إلى دين أسلافهم » (ص ١٥٢) لكنهم غيروا فيه بعض الشىء . فإذا كان المجوس يقولون إن للعالم صانعين هما يزدان وأهرمن فإن الباطنية قالوا : « إن الله تعالى خلق النفس وكان الله هو الأول ، والنفس هو الثانى . وربما قالوا :

العقل هو الأول والنفس هو الثانى ، وزعموا أن هذين يدبران العالم بتدبير الكواكب السبعة والطبائع الأربعة . وهذا بعينه قول المجوس . حيث قالوا : إن مدبر العالم إثنان : أحدهما قديم والآخر حادث حدث من فكرته إلا أن المجوس قالوا : هما يزدان و أهرمن والباطنية قالوا هما العقل والنفس وقد كان منهم جملة البرامكة من سعى فى إظهار عبادة النار بين المسلمين : فقال لهارون الرشيد ينبغى أن ترتب فى الكعبة إحراق العود والند ليكون ذلك أثراً زائداً على من قبلك . وأراد بذلك أن يجعل الكعبة بيت نار . فلما وقف عليه علماء زمانهم عرفوا الخليفة حاله وصرفوه عن ذلك الرأى . (ص ١٢٦) .

وسواء عرف الجاهليون هذه الديانات الفارسية بهذه الصورة الواضحة التى قدمها لنا كتاب المقالات الإسلاميين فيما بعد ، أم كانت معرفتهم بها معرفة مشوهة ناقصة ، فليس من شك على أى حال فى أن بعض الجاهليين كانوا على هذه الديانات الفارسية . وأن هذه الديانات الفارسية كانت تمثل جانباً من جوانب الحياة الروحية فى الإسلام .

(و) اليهودية

« اليهود ، كما يقول الشهرستانى (ج ٢ ص ٥٠ المطبعة الأدبية) ، خلاصة هاد الرجل أى رجع وتاب وإنما لزمهم هذا الإسم لقول موسى عليه السلام إنا هدنا إليك أى رجعنا وتضرعنا ، وهم أمة موسى وكتابهم التوراة وهو أول كتاب نزل من السماء أعنى أن ما كان نزل على إبراهيم وغيره من الأنبياء ما كان يسمى كتاباً بل صحفاً » .

وقد دخلت اليهودية فى بلاد العرب فى القرنين الأول والثانى بعد الميلاد ، ويكاد يجمع المؤرخون على أن اليهود جاءوا إلى شبه جزيرة العرب من فلسطين عندما تكاثروا بها وضاقت بهم سبل الرزق ، فهاجر فريق منهم إلى العراق وآخرون إلى مصر وغيرهم إلى بلاد العرب ، ومما ساعد على هجرتهم أيضاً هجوم الروم على فلسطين مما أدى إلى تقويض أركان الدولة اليهودية المستقلة فيها ، فهاجر بعضهم إلى بلاد الحجاز ، وكان استقرارهم فى المدينة أو يثرب واشتغلوا بالتجارة واقتنوا الضياع والأموال .

وظل اليهود أصحاب السيادة فى يثرب حتى نزل فيها الأوس والخزرج ، وأشهر المناطق التى أقام بها اليهود فى بلاد العرب هى : يثرب وفدك وخيبر ووادى القرى ، وقد تهود بعض الملوك الحميريين الذين حكموا اليمن قبل الميلاد وبعده بأربعة قرون تقريباً ، ومن الثابت أن يهود العالم لم يكونوا بمعزل عن يهود فلسطين بل كانوا على اتصال دائم بهم .

وكان اليهود ينعتون من جاورهم من العرب بالأميين ، وليس المقصود بهذه اللفظة الجهلاء بالقراءة والكتابة ، كما قد يتبادر إلى الذهن الآن ، بل المقصود بها الذين لا دين لهم ، أو بالنسبة إلى اليهود ، كل من كان غير

يهودى . وقد ورد فى القرآن الكريم هذا المعنى : « فإن حاجوك ، فقل : أسلمت وجهى لله ومن اتبعن . وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين : أأسلمتم ؟ فإن أسلموا فقد اهتدوا ، وإن تولوا فإنما عليك البلاغ ، والله بصير بالعباد » (آل عمران : ٢٠) . والمراد بالذين أوتوا الكتاب اليهود والنصارى ، أما الأميون فهم الذين لا كتاب لهم من مشركى العرب . وفى آية أخرى يقول الله تعالى : « هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ، وإن كانوا من قبل لفى ضلال مبين » (الجمعة : ٢) . وقوله « ويعلمهم الكتاب » لا يشير حتما إلى أمية القوم ، ولا يفيد أنهم جهلاء بالقراءة والكتابة . بل يفيد معنى الوثنية وعدم انصياعهم لأحكام كتاب الله ، ويفيد أيضاً أنهم كانوا قليلى الثقافة .

ولليهود كتابان : التوراة والتلمود . وكلاهما فى رأيهم وحى أنزله الله على موسى . لكن التوراة مكتوبة أى أن الله أنزلها على موسى وحياً مكتوبا . أما التلمود فوحى غير مكتوب لأن الله أمر موسى ألا يكتبه . لذلك عرف عندهم بالتوراة غير المدونة أو التوراة الشفوية . لكن الأحبار والربانيين قاموا فيما بعد بتدوينه . فظهر التلمود الفلسطينى الذى كمل فى نهاية القرن الرابع الميلادى والتلمود البابلى الذى كمل فى القرن السادس الميلادى .

أما الزبور والزبر فقد وردتا فى القرآن الكريم مثل : « وإنه لفى زبر الأولين » (الشعراء : ١٩٦) . والمراد بها المزامير . وهى تكوّن أبواباً من التوراة . وينسب ٧٣ منها إلى داوود ولذلك عرفت بمزامير داوود .

وعندما جاء الإسلام ، كان الرسول والمسلمون يؤملون أن يقف اليهود إلى جانبهم ضد الوثنيين باعتبارهم أصحاب كتب منزلة ، وباعتبار أن دينهم دين توحيد ، قريب إلى الإسلام . ويبدو أن اليهود فى أول الدعوة الإسلامية لم يكونوا على صلة سيئة بالمسلمين لأنهم رأوا أن الإسلام يعترف بديانتهم ،

ولما وجدوه فيه من تسامح قبلهم . « اليوم أحل لكم الطيبات ، وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم ، والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذى أخدان » (المائدة : ٥) . لكن الإسلام عرض على اليهود بعد ذلك الدخول فيه ، فرفضوا وحزبوا عليه الأحزاب . وأصبحت الحرب سافرة بينهم وبين النبي فلم يعترفوا به بل لم يعترفوا بنبوة عيسى أيضاً وطعنوا فى مريم طعنا لا يليق مما حد القرآن إلى الاعتراف بأمومتها الروحية لعيسى .

ونلتقى فى القرآن الكريم بأمثلة من الأسئلة التى وجهها اليهود إلى الرسول لإحراجه . سألوه أن يأتى لهم بمعجزة : « الذين قالوا إن الله عهد إلينا ألا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار قل قد جاءكم رسل من قبلى بالبينات وبالذى قلتم فلم قتلتموهم إن كنتم صادقين . فإن كذبوك فقد كذب رسل من قبلك جاءوا بالبينات والزبر والكتاب المنير » (آل عمران ١٨٣ ، ١٨٤) . وسألوه أن يأتى بكتاب من السماء : « يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم » (النساء ١٥٣) وغاظ اليهود ما رأوه من تحويل الرسول القبلة من القدس إلى مكة بعد ١٧ شهراً من إقامته فى المدينة . فأقبل عليه جماعة منهم يقولون له : يا محمد ، ما ولاك عن قبلتك التى كنت عليها وأنت تزعم أنك على ملة إبراهيم ودينه . وقد رد عليهم القرآن الكريم فى هذا ونعتهم بالسفهاء فى قوله تعالى : « سيقول السفهاء من الناس : ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها ؟ قل : لله المشرق والمغرب ، يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم ، وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ، وما جعلنا القبلة التى كنت عليها إلا لنعلم من

يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله (البقرة : ١٤٢ وما بعدها).

وقد نسخ الإسلام أحكاما أخرى من الشريعة اليهودية مثل العمل يوم السبت ، وكان اليهود يحرمون الشغل فيه ، ومثل صوم عاشوراء وكان اليهود يصومونه وصامه المسلمون فى أول عهد يثرب ثم أهملوه بصيامهم شهر رمضان . ومثل تحليل بعض المأكولات المحرمة عند اليهود مثل أكل لحوم الإبل ، وكان من أجل ذلك أن نشبت المعارك بين اليهود والمسلمين وكان أولها هو الالتحام الذى وقع بين المسلمين وبين بنى قينقاع وانتصار المسلمين عليهم فى بدر . ثم كانت أخيراً موقعة خيبر التى كانت نهاية لنفوذ اليهود فى شبه جزيرة العرب .

أما عن فهم اليهود لكتابهم السماوى وعن عقائدهم الفلسفية التى كونوها بصدد ما أثاره الدين الجديد فى نفوسهم فنلاحظ أولا أنهم لم يكونوا على اتفاق بشأنها . وقد أشار القرآن الكريم إلى اختلافهم هذا وانقسامهم إلى شيع وأحزاب فى عدة آيات مثل : « إن هذا القرآن يقص على بنى إسرائيل أكثر الذى هم فيه يختلفون » (النمل: ٧٦) . ومثل « ولقد آتينا موسى الكتاب فاختلف فيه ولولا كلمة سبقت من ربك لقضى بينهم وإنهم لفى شك منه مريب » (فصلت : ٤٥) ، ومثل : « وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ولولا كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمى لقضى بينهم وإن الذين أورثوا الكتاب من بعدهم لفى شك منه مريب » (الشورى:١٤).
وقد لخص الشهرستانى عقائد اليهود وحصرها حول ثلاث مسائل : النسخ ، والتشبيه ، والقول بالقدر .

ففيما يتعلق بمسألة النسخ رأى اليهود ، كما يقول الشهرستانى ، أن « الشريعة لا تكون إلا واحدة ، وهى قد ابتدأت بموسى وتمت به فلم يكن

قبله شريعة إلا حدود عقلية وأحكام مصلحية ولم يجيزوا النسخ أصلا قالوا فلا يكون بعده شريعة أخرى » (ج ٢ ص ٥٠) .

لذلك انقسموا فيما يتعلق بنبوة محمد : « قوم منهم ينكرون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وقوم لا ينكرون يقولون إنه كان نبياً ولكن كان مبعوثا إلى العرب دون العجم وهم العيسويون يكونون بأصفهان » (التبصير فى الدين لأبى المظفر الاســـفراينى المتوفى ٤٧١ هـ . الناشر الخانجى ١٩٥٥ ، ص١٣٣) .

ويذكر الفخر الرازى فى رسالته فى الفرق أن العنانية من فرق اليهود هم أتباع عنان بن داود . ولا يذكرون عيسى بسوء . بل يقولون إنه كان من أولياء الله تعالى . وإن لم يكن نبيا . وكان قد جاء لتقرير شرع موسى ع م والإنجيل ليس بكتاب له . بل الإنجيل كتاب جمعه بعض تلاميذه » « ومنهم العيسوية » أتباع أبى عيسى بن يعقوب الأصفهانى . وهم يثبتون نبوة محمد ع م يقولون هو رسول الله إلى العرب لا العجم ولا بنى إسرائيل . ومنهم السامرية ، وهم لا يؤمنون بنبي غير موسى وهارون . ولا بكتاب غير التوراة . وما عداهم من اليهود يؤمنون بالتوراة وغيرها من كتب الله تعالى » (ص ٨٢ — ٨٣) .

وانقسموا أيضاً حول النسخ إلى قسمين : « قسم أبطل النسخ ولم يجعلوه ممكنا والقسم الثانى أجازوه إلا أنهم قالوا لم يقع . وعمدة حجة من أبطل النسخ أن قالوا إن الله عز وجل يستحيل معه أن يأمر بالأمر ثم ينهى عنه . ولو كان كذلك لعاد الحق باطلا والطاعة معصية والباطل حقا والمعصية طاعة » (ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، ج ١ ، ص ١٠٠) .

ثم يرد ابن حزم على الطائفة الأولى التى أبطلت النسخ بحجج نلخصها

فيما يلي : ١ — إن من تدبر أفعال الله كلها وجميع أحكامه يعلم أن الله تعالى «يحيي ثم يميت ثم يحيي وينقل الدول من قوم أعزة فيذلهم إلى قوم أذلة فيعزهم ، وهذا نسخ . ٢ — من توراة اليهود ما يسمى بالبداء ومعناه أن الله تعالى قال لموسى عليه السلام سأهلك هذه الأمة وأقدمك على أمة أخرى عظيمة . فلم يزل موسى يرغب إلى الله تعالى فى أن لا يفعل ذلك حتى أجابه وأمسك عنهم » (ص ١٠١) . وهذا نسخ بل أشد من النسخ . ٣ — يحدد ابن حزم معنى النسخ بقوله : « ليس معنى النسخ إلا أن يأمر الله عز وجل بأن يعمل عمل مامدة ثم ينهى عنه بعد انقضاء تلك المدة » (ج ١ ص ١٠١). وهذا هو نفس المعنى الذى يقره الشهرستانى إذ يقول : « والنسخ فى الحقيقة ليس إبطالا بل هو تكميل » (ج ٢ ، ص ٥٣) ويضرب لذلك مثالا فى القصاص ونظرة كل من التوراة والإنجيل والقرآن إليه فيقول : « قال المسيح فى الإنجيل ما جئت لأبطل التوراة بل جئت لأكملها . قال صاحب التوراة النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والجروح قصاص . وأقول إذ لطمك أخوك على خدك الأيمن فضع له خدك الأيسر . والشريعة الأخيرة (يقصد الإسلام) وردت بالأمرين جميعاً . أما القصاص ففى قوله تعالى . «كتب عليكم القصاص» . وأما العفو ففى قوله تعالى : « وأن تعفوا هو أقرب للتقوى » (ج ٢ص ٥٣) .

هذا فيما يتعلق بالطائفة التى أبطلت النسخ أصلا . أما الطائفة التى أجازت النسخ إلا أنها أخبرت أنه لم يكن ، فيرد عليهم ابن حزم قائلا : « بأى شىء علمتم بنبوة موسى عليه السلام ووجوب طاعته . فلا سبيل إلى أن يأتوا بشىء غير إعلامه وبراهينه وإعلامه الظاهرة . فيقال لهم وبالله التوفيق إذا وجب تصديق موسى والطاعة لأمره لما ظهر من إحالة الطبائع على ما بيناه فى باب الكلام فى إثبات النبوات فلا فرق بينه وبين من أتى بمعجزات غيرها

وبإحالة لطبائع أخر وبضرورة العقل يعلم كل ذي حس أن ما أوجبه لنوع فإنه واجب لأجزائه كلها . فإذا كانت إحالة الطبائع موجبة تصديق من ظهرت عليه فوجوب تصديق موسى وعيسى ومحمد صلى الله عليه وسلم واجب وجوباً مستوياً ولا فرق بين شيء منه بالضرورة » (الفصل ج ١ ، ص١٠٣)

أما المسألة الثانية التي اختلف حولها اليهود فهي مسألة التشبيه . يقول الشهرستاني : « وأما التشبيه فلأنهم وجدوا التوراة ملأى من المتشابهات مثل الصورة والمشافهة والتكلم جهراً والنزول عند طور سيناء انتقالا والاستواء على العرش استقراراً وجواز الرؤية فوقا وغير ذلك » (ج ٢ ، ص ٥١) .

واليهود هم الأصل في كل أقوال المشبهة التي ظهرت في الإسلام . يقول الأسفرايني : « وكل من قال قولا في دولة الإسلام بشيء من التشبيه قد نسج على منوالهم ، وأخذ مقالة من مقالهم الروافض وغيرهم . ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم : « الروافض يهود هذه الأمة » لأنهم أخذوا التشبيه من اليهود » (التبصير في الدين ، ص ١٣٣) .

وفي حديث صاحب الحور العين عن فرق اليهود يقول إنها أربع : الجالوتية والعنانية والأصفهانية والسامرية . أما الجالوتية « أصحاب رأس الجالوت » فقالت بالتشبيه وذلك أنهم إدعوا أن معبودهم أبيض الرأس واللحية ، واحتجوا بأنهم وجدوا ذلك في سفر دانيال أو سفر أشعيا (رأيت قديم الأيام قاعداً على كرسي من نور وحوله الأفلاك فرأيته أبيض اللحية والرأس) والجالوتية يقولون : إن الله ملك الأرض يوسف بن يعقوب ونحن وارثوه والناس ممالك لنا » (والحور العين ، ص ١٤٤ — ١٤٥) .
وذهبت الأصفهانية والسامرية إلى مثل ماذهبت إليه الجالوتية في التشبيه . أما العنانية (أصحاب عنان بن داود) فقالت بالتوحيد ونفي التشبيه ، كما قالت المعتزلة من المسلمين .

والمسألة الثالثة التى اختلف حولها اليهود هى القدر . ويقول الشهرستانى أنهم « يختلفون فيه حسب اختلاف الفريقين فى الإسلام . فالربانيون منهم كالمعتزلة فينا والقراءون كالمجبرة والمشبهة » . ويبدو أن هناك علاقة بين المسألة الثالثة التى تدور حول القدر والمسألة الثانية التى تدور حول التشبيه إذ أن من قال بالتشبيه من اليهود قال بالجبر ومن قال بنفى التشبيه منهم كان من القدرية وقال بالاختيار . ولذلك فإن الشهرستانى يقول عن القراءين إنهم « كالمجبرة والمشبهة » . وهم بهذا قريبو الشبه بالحشوية فى الفرق الإسلامية . لأنهم هم الذين جمعوا بين التشبيه والجبر . وأغلب الظن أنهم تأثروا فى هذا بالربانيين من اليهود . ومما يؤيد هذا أيضاً أن الأسفراينى عند حديثه عن القدرية من اليهود ذهب إلى أنهم ينكرون التشبيه ويقولون بالاختيار . قال « القدرية ينكرون الرؤية . ويقولون : إن الحيوانات يخلقون أفعالهم » (التبصير فى الدين ، ص ١٣٤) .

(ز) النصرانية

إذا كانت اليهودية قد دخلت بلاد العرب عن طريق الهجرة والتجارة ، فإن دخول المسيحية فيها عن طريق التبشير أولا على يد بعض النساك والرهبان الذين آثروا العيش فى الصحراء بعيداً عن ملذات الدنيا ، وثانياً عن طريق تجارة الرقيق الأبيض . أما انتشار النصرانية فى بلاد العرب ، فيرجع إلى أن المبشرين كانوا على شىء من العلم والاقناع : « وبفضل ما كان للمبشرين من علم ومن وقوف على الطلب والمنطق ووسائل الإقناع وكيفية التأثير فى النفوس تمكنوا من اكتساب بعض سادات القبائل فأدخلوهم فى دينهم ، أو حصلوا منهم على مساعدتهم وحمايتهم » (جواد على ـ الجزء السادس ، ص ٥٥) .

وكان انتشار النصرانية فى بلاد الشام أكثر منه فى أية بقعة أخرى . وذلك لأن حكام الروم كانوا يشجعون المبشرين فى دعوتهم إلى الدين الجديد لا حباً فى الدين ، بل من أجل تمكين سيطرتهم على هذه البلاد التى احتلوها حديثاً من الفرس . وفى أول الدعوة الإسلامية ، اتهمت قريش النبى بأنه قد تعلم ما كان يقوله لهم من رجل نصرانى زعموا أنه كان يختلف إليه فيأخذ منه . فنزلت الآية التى تنفى هذا وتقرر إن القرآن قد نزل بلسان عربى مبين يعجز عن التحدث به القساوسه الأعاجم الذين لا يحسنون التحدث باللغة العربية : « ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلّمه بشر ، لسان الذى يلحدون إليه أعجمىٌّ وهذا لسان عربى مبين » (النحل ، ١٠٣) . واتصل عرب الحجاز فى مكة والطائف بأهل الحيرة فعرفوا عنهم النصرانية أما اليمن فقد عرفت النصرانيه ، فى نجران ، حتى قبل غزو الأحباش لها . لكن تمكنت معرفة عرب اليمن بالنصرانية بخاصة بعد غزو الأحباش لها

وقد أنشأ الأحباش فى اليمن علاوة على الكنيسة التى كانت موجودة فى نجران قبلهم ، كنيسة فى صنعاء ، وأخرى فى ظفار وثالثة فى مأرب .

والنزاع الذى ثار بين اليهود والنصارى حول ميلاد عيسى عليه السلام مرجعه فيما يروى ابن قتيبة أن يوسف النجار « كان قد خطب مريم وتزوجها فيما يذكر فى الإنجيل . فلما صارت إليه وجدها حبلى قبل أن يباشرها وكان رجلا صالحاً فكره أن يفشى عليها واتتمر أن يسرحها خفية ، فتراءى له ملك فى النوم فقال يا يوسف بن داود إن امرأتك مريم سوف تلد ابناً يسمى عيسى وهو ينجى أمته من خطاياهم » (ص ٢٤) .

ولذلك رأت اليهود أن ميلاد عيسى كان على الناموس ، أى بمقتضى الناموس الطبيعى من حيث الولادة وأنها كانت نتيجة صلة غير شرعية . أما المسيحية فقد رأت أن ميلاد المسيح ميلاد إلهى وأنه باتحاد الأقانيم الثلاثة . وجاء الإسلام فأيد هذا الميلاد الإلهى للمسيح وقال عنه إنه « كلمة الله » لكن المسلمين اختلفوا مع المسيحيين حول تحديد طبيعة المسيح : فقال المسلمون إنه بشر ، وذهبت بعض فرق المسيحية إلى أنه إله .

ومن أهم فرق النصرانية التى عرفها العرب النسطورية أتباع البطريق نسطوريوس وكانت منتشرة فى الموصل والعراق وفارس . وقد كان للسياسة دخل فى انتشار مذهب نسطور المعارض للأرثوذكسية الرومية . وانتقل نسطور إلى إيطاليا ومنها أخذ نشر مذهبه فى بلاد الشام . ثم عين أسقف للقسطنطينية عام ٤٢٨ ، لكنه مالبث أن حكم عليه بالهرطقة ، فى مجمع أفسوس عام ٤٣١ ميلادية وتوفى حوالى عام ٤٤٠ م .

وكانت الرها أهم مركز ثقافى للنساطرة ، لكنهم مالبثوا أن ارتحلوا عنها بعد اضطهاد الأساقفة الروم البيزنطيين لهم . فاختاروا لهم نصيبين من أعمال فارس . وأصبحت مركز إشعاع ثقافى لهم وكانوا يدرسون فيها الفلسفة

اليونانية والطب . ومن هؤلاء النساطرة تعلم أهل الحيرة النصرانية ، وتنصر على يديهم بعض ملوكها مثل المنذر وولده النعمان بن المنذر . ومن الحيرة انتقلت النسطورية إلى اليمن عن طريق التجارة والتبشير وبقيت فيه حتى أيام الإسلام .

ومنها كذلك اليعاقبة أو اليعقوبيين ويدعون كذلك بالمنوفيسينيين أى القائلين بالطبيعة الواحدة ، ومعنى هذا أنهم كانوا يقولون إن المسيح هو الله أو أن الله والإنسان اتحدا فى طبيعة واحدة هى المسيح . واليعاقبة مذهب من مذاهب الكنيسة الشرقية . وهم أتباع يعقوب البرادعى المولود عام ٥٠٠ للميلاد فى مدينة الأجمة من أعمال نصيبين شرق الرها . وكان أكثر الغساسنة من أتباع هذا المذهب .

ومنها كذلك الملكانية أتباع ملكا ؛ الذى ظهر بالروم كما يقول الشهرستانى : « ومعظم الروم ملكانية » .

تلك هى أشهر فرق النصارى التى عرفها العرب حتى قبل مجىء الإسلام . أما الخلافات الفلسفية التى قامت بينها حول تحديد طبيعة المسيح فمن العسير أن نخرج فيها برأى واضح . فالملكانية عند صاحب الحور العين ذهبت إلى أن « الله أقنوم واحد إلا أنه اسم لثلاث معان : الأب والإبن والجوهر . والجوهر عندهم روح القدس » . والإبن هو المسيح بعد أن اتحدت كلمة الله بجسد المسيح « وتدرعت بناسوته » بحسب تعبير الشهرستانى . وقال بعضهم — بحسب أقوال الشهرستانى أيضاً — إن ممازجة الكلمة بجسد المسيح كانت كما « يمازج الخمر اللبن أو الماء اللبن » . وهذه الفرقة أثبتت التثليث لأنها قالت بأزلية الأقانيم ورد عليهم القرآن فى قوله تعالى : « لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة » . ورأت أن القتل والصلب « وقعا على

الناسوت واللاهوت وأن مريم ولدت إلها لا إنساناً أى أنها قالت بأزلية المسيح .

أما النسطورية فقالت إن « الله واحد ذو أقانيم ثلاثة » . فهى تتفق فى الظاهر مع ماقالته الملكانية . لكن الوحدة هنا وحدة حقيقية . فإذا كان الله هو الموصوف وكانت الأقانيم بمنزلة الصفات ، فإن النسطورية وحدت بين الموصوف والصفة . وذلك على حد تعبير صاحب الحور العين : « كقولك الله الرحمن الرحيم والمعنى واحد . كالشمس لها حر وضوء وذات ، وهى شيء واحد » . وإن صح هذا ، فالأزلى عند هذه الفرقة هو الله وحده . أما الأقانيم فليست أزلية . وهى بهذا تختلف مع الملكانية التى ذهبت بأزلية الأقانيم وبذلك وقعت فى التثليث . أما اتحاد الكلمة بجسد عيسى عليه السلام فلم يكن عن طريق الامتزاج كما قالت الملكانية ، بل « كان كإشراق الشمس فى كوة أوعلى بللور أو كظهور النقش فى الخاتم » ، على حد تعبير الشهرستانى (ج ٢ ، ص ٦٤ — ٦٥) . ومن رأى هذه الفرقة أن مريم ولدت إنساناً لا إلهاً . واتحاد ذلك الإنسان بعد ولادته بالأقنوم الثانى وهو الكلمة « كان اتحاداً مجازياً فحسب . لأن الإله منحه المحبة ووهبه النعمة ، فصار بمنزلة الإبن . وهذا التخريج لاشك يؤدى إلى أن المسيح الذى خاطبهم ، وكلمهم وحوكم وعوقب من زعمهم لم يكن فيه عنصر إلهى قط ، فلم يكن إلهاً ولا إبن الإله » (محمد أبو زهرة : محاضرات فى النصرانية ، الطبعة الثانية ١٩٤٩ ، ص ١٥٥) ولذلك قاومت الكنيسة أقوال نسطور وانعقد مجلس إفسوس عام ٤٣١ م وحكم بلعنه وطرده .

أما اليعاقبة فهم أصحاب الطبيعة الواحدة كما قدمنا . قالوا « انقلبت الكلمة لحماً ودماً فصار الإله هو المسيح وهو الظاهر بجسده بل هو هو . وعنهم أخبرنا القرآن الكريم « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح

ابن مريم » (الشهرستانى ، ج ٢ ، ص ٦٦) . ومعنى ذلك أن اليعقوبيين ذهبوا إلى أن « جوهر الإله القديم ، وجوهر الإنسان المحدث تركبا كما تركبت النفس والبدن ، فصارا جوهراً واحداً أقنوما واحداً وهو إنسان كله وإله كله . . . » (الشهرستانى ، ص ٦٦ - ٦٧) . والقول بالطبيعة الواحدة يعارض ماذهب إليه الإسلام فى طبيعة المسيح ، ويعارض كذلك ماارتضته الكنيسة من أن « الله ذات واحدة مثلثة الأقانيم » . وتذهب هذه الفرقة إلى أن القتل قد وقع على الجوهرين معاً : « اللاهوتى والناسوتى » .

خاتمة

نشأة الفلسفة الإسلامية الحقة

هذا الموقف الذى وقفه القرآن الكريم من ديانات عرب الجاهلية ووضح الله تعالى فيه أصول عقيدة التوحيد المصفى والتنزيه المجرد ، برده على وثنية القوم وعبادتهم للأصنام زلفى إلى الله تارة وسجودهم لها تارة أخرى من دونه تعالى ، وإنكارهم للبعث ، ووقوفه فى وجه تقديس البعض منهم للكواكب واتجاه الصابئة منهم إلى النجوم فى تسبيحاتهم ، وحرصه التام على أن يعبد القوم ربهم عبادة مجردة منزهة ، تنتفى فيها كل الوسائط ، وتظهر العقيدة الحنيفية السمحاء فى أنقى صورها ، مميزا لهم عقيدتهم الجديدة عن العقائد الفارسية من ناحية وعقائد الكتابيين السابقين عليهم من يهودية ونصرانية من ناحية أخرى . . هذا الموقف كان حرياً أن يتأمله المتكلمون والفلاسفة الإسلاميون ليستخلصوا منه أصول الفلسفة الإسلامية الحقة ، وأعنى بها الفلسفة القرآنية ، وهى جد مختلفة عن تلك الفلسفة الإسلامية التى اتخذت أصولها من التراث اليونانى .

وعلينا أن نبحث فى هذا الموقف عن نشأة الفلسفة الإسلامية الحقة ، أى عن نشأة الفلسفة الإسلامية التى كان على العرب ، أى كان على أبناء الحضارة الإسلامية العربية من مسلمين وكتابيين ، الذين شغلوا أنفسهم بالدراسات الفلسفية الكلامية الميتافيزيقية ، أن يهتدوا بهديها ويتخذوا جميع الوسائل لتعميقها . إذ لو فعلوا ذلك لكان لدينا اليوم معالم واضحة لفلسفة إسلامية تغاير تلك الفلسفة الإسلامية التى بأيدينا ، لا من ناحية موضوعاتها (فإن موضوعات الفلسفة ومشكلاتها واحدة عند اليونان والمسيحيين والمسلمين والغربيين على السواء) ولا من ناحية اقتصارها على

ماقدمه لنا القرآن الكريم من فلسفة ، فإن القرآن الكريم فى رأينا ليس كتاباً فى الفلسفة أو الميتافيزيقا كما أنه ليس كتاباً فى العلم : فى أى فرع من فروع العلم ، بل من ناحية الخطوط العريضة التى قدمها القرآن فى مشكلة خلق الله للعالم ومشكلة الزمان ومشكلة الإنسان وعلاقته بالكون وبأشباهه من الناس . . الخ . فى هذه المشكلات كان للقرآن الكريم موقف ورأى . ونحن لاننادى هنا بأنه كان من واجب أسلافنا ممن شغلوا أنفسهم بالدراسات الفلسفية الميتافيزيقية أن يقتصروا على دراسة موقف القرآن فى هذه المشكلات ، وأن يصدوا أنفسهم عن الإطلاع على التيارات الفلسفية والغنوصية التى لاشك أن استيعابهم لها قد أثرى الفلسفة الإسلامية ثراء لاجدال فيه . كلا ! لسنا دعاة تعصب فكرى أو عقائدى ، ودعوتنا هنا لايمكن أن تؤول بأنها دعوة للحجر الثقافى . فأسلافنا قد فتحوا أمام أنفسهم كل النوافذ ، واستنشقوا كل هواء ، واطلعوا على كل التيارات فى ميدان الفلسفة ، تماما كما نفعل نحن اليوم . وكل هذا حسن . ولكن علينا أن لانخلط بين الدعوة إلى الإطلاع على التيارات العقلية والفلسفية وبين الضياع وسطها وعدم تبين موقف واضح لنا من خلالها .

وفى مجال الفلسفة الإسلامية لايمكن أن نقبل على الفلسفة الجديرة حقاً بهذه التسمية أن تظل ضائعة وسط التيارات الفلسفية اليونانية والغنوصية التى اقتبست عنها أصولها ، وكنا نفضل أن يكون لنا إلى جانب عملية هضم هذه الفلسفات وإلى جانب هذا الجماع من الثقافة الهلينية ، خط واضح تتميز به الفلسفة الإسلامية فى جميع المشكلات الفلسفية التى أثيرت قديماً وتثار من حولنا اليوم فى ثوب جديد . هذا الخط الفلسفى الواضح ماكان للفلاسفة الإسلاميين أن يجدوه فى القرآن الكريم وحده ، لأن قراءة القرآن الكريم من غير ثقافة فلسفية لن تجدى فى استخراج مافيه من فلسفة . وماكان لهم كذلك أن يجدوه فى اقتصارهم على هضم التيارات الفلسفية الهلينية ،

لأنهم بهذا يكونون قد كتبوا على أنفسهم أن يظلوا ضائعين وسط هذه التيارات . وإنما كان اكتشاف هذا الخط أمر محتمل جدا لو أنهم قابلوا هذه التيارات الهلينية باللمحات الفلسفية التى نلتقى بها فى القرآن الكريم .

وقد يقال فى مجال الرد على هذا أن الفلسفة الإسلامية قد فعلت هذا الذى ندعو إليه هنا . فهى قد وفقت بين الحكمة والشريعة ، بين العقل والنقل . وكثيراً ما نلتقى فى أقوال المتكلمين ومذاهب الفلاسفة الإسلاميين بالآيات القرآنية التى استشهدوا بها ليدعموا وجهات نظرهم المختلفة . لكن هذه الاستشهادات ظلت مع ذلك قاصرة عن أن تقدم لنا فلسفة قرآنية متكاملة . وبدت أمامنا بمجرد غطاء للرأس ، يغطى الإنسان به رأسه أحياناً ، وينزعه عنها أحياناً أخرى ، ولا يغير وضعه على الرأس أو نزعه عنها من صورة الإنسان فى نظرنا .

كلا . القرآن الكريم بحاجة إلى معالجة فلسفية ميتافيزيقية أكثر عمقاً من هذه النظرات السريعة التى قدمها لنا الفلاسفة الإسلاميون حول بعض آياته والتى لم تبلغ منه بعد إلا قشرته الخارجية . نقول هذا وأمامنا اليوم فلسفات مسيحية كثيرة قامت ومربط الفرس فيها الإنجيل ، وما تضمنه من تصور أنطولوجى لإله المسيحية ، وتزمنه بالزمان وحلوله فى الناسوت فى لحظة مختارة .. الخ . حقاً إن هذه التصورات المسيحية لا تمثل فى نظرنا نحن كمسلمين المسيحية الحقة . ولكن وجودها وانتشارها أمر واقع . ونحن نريد أن تكون لنا فلسفة قرآنية على طراز هذه الفلسفات .

وقد يقال أخيراً فى مجال الرد على هذه الدعوة مايلى : إن القرآن باعترافك أنت ليس كتاباً فى الفلسفة أو الميتافيزيقا . فعلام إذن إقحامه فى مجال هو بعيد عنه ؟

وهذا حق من وجه . فالقرآن ليس كتاباً فى الميتافيزيقا أو الفلسفة لأنه كتاب دين أصلا . لكنه يحتوى – وكان لابد أن يحتوى – على نظرات فلسفية لن تتضح أمامنا بقراءة القرآن الكريم وحده ، بل بقراءة الفلسفة وبمقابلتها بآيات كتاب الله ، مع الحرص الكامل فى التأويل ، والمحافظة التامة على السياق الذى وردت فيه الآيات القرآنية ، ومراعاة التخصيص حيث يجب التخصيص وعدم مجاوزته إلى التعميم إلا بمقدار مايسمح النص بهذا ، وعدم الانتقال من المناسبة التى وردت فيها الآية القرآنية إلى مناسبة أخرى نقحمها نحن – بعقلنا القاصر – على النص القرآنى . كان لابد للقرآن أن يحتوى على نظرات فلسفية من حيث أن الفلسفة والدين يلتقيان فى أنهما يقدمان لنا تفسيراً شاملا للكون وللإنسان وعلاقة الكون بالإنسان وعلاقة هذا كله بالخالق .

هذا المنهج فى الفلسفة القرآنية سنحاول تطبيقه فى الباب الثالث من هذا الكتاب ، فى الدراسه التى تدور حول مشكله خلق العالم فى الفلسفه الإسلاميه . وسنترك للقارىء مهمة الحكم على نجاح هذا المنهج أو عقمه بعد قراءته لمعالجتنا لهذه المشكلة وللنتيجة التى قادنا البحث إليها .

الباب الثاني

نشأة علم الكلام

موقف السلف

جرى المسلمون فى حياة الرسول عليه السلام على اتباع كلام الله المنزل فى القرآن الكريم ثم سؤال الرسول فى كل ما أشكل عليهم والأخذ بهديه وحديثه والتأسى بفعاله . وبعد أن توفى النبي جرى العمل بسنته فى الأمور التى لم ينزل فيها نص الكتاب . وهذه السنة هى مجموع الأقوال والأفعال التى تناقلها عنه الصحابة ثم من بعدهم التابعون وأتباع التابعين .

وكان العرب يدركون بفطرتهم العربية السليمة المعانى التى جاءهم بها القرآن الكريم . ولم يكن هناك مجال كبير للخلاف فيها أول الأمر . هذا بالإضافة إلى ما ساد الإسلام منذ نشأته من نزعة عملية جعلت المسلمين يبتعدون عن المناقشات الجدلية النظرية ويفضلون عليها النقاش حول ما يتصل بالأفعال الإنسانية والحياة الواقعية النافعة للناس .

وقد روى عن الرسول عليه السلام أنه صرف قومه عن الجدل ونهاهم عنه ، وذلك فى قوله : « ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل » وفى حديث آخر يقول عليه السلام : « إذا ذُكر القدر فأمسكوا » . ومن الواضح أن الدعوة إلى الإمساك عن الكلام فى القدر هى دعوة إلى الابتعاد عن الجدل فى الأمور النظرية . ومما يؤيد ذلك أيضا تلك الآية الشهيرة من سورة آل عمران (٧) التى تقرر أن القرآن الكريم قد اشتمل فى آياته على المحكم والمتشابه ، وأن الذين ينزعون إلى تأويل المتشابه فيه هم الذين فى قلوبهم زيغ وهوى ؛ أما الذين يقنعون بآياته المحكمات فقد وصفهم الله تعالى بأنهم الراسخون فى العلم : « منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأُخَر متشابهات . فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة ، ابتغاء تأويله

وما يعلم تأويله إلا الله . والراسخون فى العلم يقولون : آمنا به ، كل من عند ربنا ، وما يذكر إلا أولوا الألباب » .

خلاصة موقف السلف إذن هو التفويض والتسليم وعدم التعمق فى النقاش والجدل ، وقد عبر عن هذا الموقف الإمام مالك بن أنس فى قوله : « قال إياكم والبدع . قيل : يا أبا عبدالله ، وما البدع ؟ قال : أهل البدع الذين يتكلمون فى أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان » .

لكن هذا الموقف بالرغم من إجماع المؤرخين والفقهاء أنه كان يمثل حقا موقف السلف إلا أنه ينبغى علينا أن نطيل التأمل فيه لأن كثيراً من الشواهد قد توحى بأن السلف لم يكونوا دواما على هذا التسليم وذلك التفويض.

فالقرآن الكريم نفسه فيه دعوة إلى الجدل . فالله تعالى يقول لرسوله الكريم : « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن . إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين » (سورة النحل ، آية ١٢٥) .

وقد مر بنا فى الباب الأول من هذا الكتاب أن القرآن الكريم اشتمل على آيات كثيرة رد فيها على الوثنيين واليهود والنصارى والصابئة والمجوس وغيرهم من أصحاب الديانات التى كانت تعج بها شبه الجزيرة العربية ، وأن هذه الآيات بما اشتملت عليه من حجج عقائدية كانت تدعو الرسول عليه السلام وأصحابه والتابعين إلى التأمل فيها واستخدامها ضد خصومهم وقد يدعونا هذا أيضاً إلى التريث فى تصديق القول بأن موقف السلف كان تسليما مطلقاً .

وفضلا عن هذا فإن الدين الإسلامى دين عقلى يخاطب العقل فى الإنسان وقد اشتمل القرآن الكريم على آيات كثيرة تدعو الإنسان إلى النظر والتأمل للتأمل . وذلك مثل : « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض

وما خلق الله من شىء » ومثل : « فلينظر الإنسان مم خلق » ومثل : « فلينظر الإنسان إلى طعامه أنا صببنا الماء صبيا ، ثم شققنا الأرض شقا ، فأنبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا (١) وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا (٢) وفاكهة وأبا (٣) ، متاعاً لكم ولأنعامكم » ومثل : « إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب » ومثل : « أفى الله شك فاطر السموات والأرض » .... إلخ .

وتضمن كتاب الله أيضاً آيات فيها تكريم للعلم والعلماء . وذلك مثل قوله تعالى لنبيه الكريم : « وقل رب زدنى علماً » ومثل قوله تعالى : « وهل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » ومثل : « يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤتى الحكمة فقد أوتى خيراً كثيرا » ومثل : « شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط » ... إلخ .

وبإزاء هذه النصوص علينا أن نتدبر معنى التسليم الذى أجمع المؤرخون والفقهاء على أنه كان أهم ما يميز موقف السلف . إذ أن من الخطأ كل الخطأ أن نفهم هذا التسليم على أنه يتعارض مع النظر والتأمل والحجاج . فالنظر فى ملكوت السماوات والأرض والتفكر فى الخلق وآياته من الأمور المطلوبة فى الدين ، الواجبة فى الشرع ، بل إن أكثر الفقهاء يقولون إنها واجبة وجوب تكليف . وكان السلف الصالح يطيلون النظر والتأمل فى ملكوت السماوات والأرض ، ولم يعرف أحد عنهم أية غفلة فى هذا الباب . والوقوف على الحجج التى قدمها كتاب الله ليرد بها على المشركين والصابئة والمجوس

---

(١) قضبا : القضب كل شجرة طالت وبسطت أغصانها .

(٢) غلبا : كثيفة (٣) أبا : ما أنبتته الأرض .

والتأويلات المنحرفة للمسيحية وغيرها كان من الأمور اللازمة فى نظر الرسول عليه السلام وفى نظر صحابته وتابعيه . وليس من المعقول أن يتضمن نهى الرسول عن الجدل وتحذير المسلمين منه النهى عن النقاش مع أصحاب الديانات الأخرى حول الأمور العقائدية . وذلك لأن مصير الدعوة الإسلامية وانتشارها كان مرتبطا إلى حد كبير بهذا النقاش ومتوقفا على إقناع الخصوم بسلامة موقف القرآن من تأويلاتهم وعباداتهم .

الحق الذى يقبله العقل ويتمشى مع المنطق أن نقول إذن أن المسلمين الأوائل كانوا يتناقشون فى مثل هذه الأمور وكانوا يطيلون النظر والتأمل فى آيات الله وبدائع صنعه .

لكن هناك جدلا آخر أكثر تعمقا من ذلك الجدل رفض هؤلاء المسلمون الأوائل من صحابة رسول الله أن يأخذوا به ، وصدوا أنفسهم عنه لأن إيمانهم الكبير منعهم من هذا ، ولأنهم كانوا متجهين إلى تطبيق ماجاء به الدين الجديد فى حياتهم العملية . فالجدل حول القدر والذات الإلهية نفسها من حيث وحدانيتها وتنزيهها وعلاقة هذا بالصفات الإلهية ، والجدل حول الخلق وكيف تم ، وحول القضاء الإلهى وعلاقته بحرية الفعل الإنسانى .. إلخ مسائل لم يناقشها الصحابة وإن كانت بعض المصادر قد أشارت إلى أن شيئاً من هذا قد حدث فيروى أن الرسول عليه السلام « خرج على أصحابه ذات يوم وهم يتراجعون فى القدر ... فخرج مغضبا حتى وقف عليهم . فقال : يا قوم بهذا ضلت الأمم قبلكم ، باختلافهم على أنبيائهم وضربهم الكتاب بعضه ببعض ... وإن القرآن لم ينزل لتضربوا بعضه ببعض ولكن نزل القرآن ، فصدق بعضه بعضا . ماعرفتم منه فاعملوا به ، وما تشابه فآمنوا به » (نقلا عن السيوطى : صون المنطق والكلام) .

أغلب الظن أن الصحابة والمسلمين الأوائل قد انصرفوا عن هذا النوع من الجدل لأنهم كانوا قد آمنوا بعقائد الإسلام إيمانا قويا لم يسمح بإثارة شكوك دقيقة حولها . كانوا مثلا يؤمنون بالتوحيد المنزه البعيد عن كل لون من ألوان التشبيه ، لأن التوحيد على هذه الصورة المنزهة الصافية النقية بدا لهم أنه أكثر قربا إلى روح الإسلام . فقد روى أنه قيل لأمير المؤمنين على رضى الله عنه يوما : « أين الله ؟ » فقال : إن الذى أين الأين لا يقال له أين ، فقيل له : كيف الله ؟ فقال : إن الذى كيف الكيف لا يقال له كيف . وسأله آخر ، فقال : ماجهة وجه الله ؟ فأمر حتى أتى بشمعة فوضعها فى أنبوبة تصب . فقال للسائل : ماوجه هذه الشمعة وبأى جانب مختص ؟ فقال له السائل : ليس بمختص بجانب دون جانب . فقال : ففيم السؤال إذاً . ومعناه إذا جاز أن يكون فى المخلوقات شىء لا اختصاص له بجهة دون جهة . لم يجوز أن يكون خالق الخلق غير مختص بجهة دون جهة » (التبصير فى الدين للأسفرايينى نشرة الكوثرى ، ص ١٤٤) . وقد أخرج عن محمد بن الحنفية قال : « لاتهلك هذه الأمة حتى تتكلم فى ربها » . وأخرج عن جعفر بن محمد قال : « إذا بلغ الكلام إلى الله فأمسكوا » وأخرج عنه قال : « تكلموا فيما دون العرش ولا تتكلموا فيما فوق العرش ، فإن قوما تكلموا فى الله فتاهوا » . وأخرج أن سفيان الثورى كان يقول : « عليكم بالأثر وإياكم والكلام فى ذات الله » (نقلا عن الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد . ص ٢٦٦ ، ٢٦٧) .

أول خلاف بين المسلمين : الشيعة وأهل السنة والجماعة : الإمامة .

كان أول خلاف حدث فى صفوف المسلمين هو الذى حدث بعد وفاة النبى عليه السلام مباشرة فقد كان على المسلمين أن يناقشوا من يتولى أمرهم

بعد الرسول . وقد ظهر بين المسلمين فى هذا الصدد ثلاثة آراء (الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، ج ١) .

١ — رأى الأنصار وهم أول من آوى الرسول ونصره : قالوا نحن أحق الناس بالخلافة .

٢ — رأى المهاجرين وهم أول الناس إسلاما ، وكانوا قرشيين فى معظمهم . قالوا نحن أحق بالخلافة من غيرنا .

٣ — رأى بنى هاشم : قالوا نحن أقرب القرشيين إلى الرسول ، لأنهم كانوا يمثلون عائلته الضيقة . وهذه وجهة نظر على بن أبى طالب ابن عم الرسول ، ووافقه عليها العباس بن عبد المطلب وعمار بن ياسر وغيرهما .

ولكن لم ينشأ عن الاختلاف بين هذه الآراء أى إنشقاق حاد فى صفوف المسلمين ويبدو أن مكانة أبى بكر فى نفوس المسلمين كانت لها تأثير كبير فى جمع كلمتهم حوله . وعندما ذكر لهم أنه سمع الرسول يقول : « الأئمة من قريش » صدقه الأنصار فى روايته وسرعان ما انضموا إليه وتمت البيعة له . وإن كان من الحق أن نقول إنها تمت على عجل ، وتمت فى غيبة على ابن أبى طالب الذى كان يمثل رأى الفريق الثالث الذى عرضنا له الآن وهو رأى بنى هاشم فى الخلافة . على أى حال ، فإن بيعة أبى بكر قد أجلت الخلاف الذى قام بين المسلمين حول الخلافة عقب وفاة الرسول مباشرة أو أرجأته ولكنها لم تنهه أو تقضى عليه . وبوسعنا أن نرد نشأة التشيع لعلى إلى هذا الخلاف البسيط الذى نشأ بين المسلمين عقب وفاة الرسول . لكن هذا لن يكون إلا فى شىء من التجوز لأن التشيع كعقيدة فلسفية لم ينشأ على وجه الحقيقة إلا متأخرا مرتبطا بظروف أخرى سنعرض لها فيما بعد .

وقد كان وراء هذا الخلاف حول الخلافة أو الإمامة بحث فلسفي حول السلطة التي كان يمارسها الرسول عليه السلام نفسه في حياته. فلم يكن الرسول صلوات الله عليه صاحب سلطة روحية فقط ، بل كان حاكما. أى أنه كان يجمع بين السلطتين الزمنية والروحية. ولهذا كان من الطبيعى أن يتساءل المسلمون حول طبيعة السلطة التى يزاولها خليفته : هل يشترط فى الخليفة أو الإمام أن يجمع بين السلطتين الروحية والزمنية ، أم يكون صاحب سلطة زمنية فقط باعتبارأن السلطة الروحية انتهت بوفاة الرسول ؟ الذين قالوا بأن الخليفة صاحب سلطة زمنية فقط هم الذين قالوا بأن الخلافة أو الإمامة تكون بالاتفاق والاختيار أى بالبيعة والاستفتاء ، والشورى. وهؤلاء هم أنصار أبى بكر ومن بعده أنصار معاوية وذريته. وقد عرف هؤلاء وأنصارهم وأتباعهم بأهل السنة والجماعة. أما الذين قالوا بأن الخليفة لابد أن يجمع بين السلطتين الروحية والزمنية ، فهم الذين تشيعوا لعلى ابن أبى طالب ، وقالوا بأن الخلافة تكون بالنص والتعيين. وهم قد رأوا أن السلطة الروحية لم تنته بوفاة الرسول بل امتدت فى على بن أبى طالب وأيضا فى الأئمة من بعده وهم أهل العترة. ولهذا نسبوا العصمة إلى على والأئمة من ذريته إلى جانب قولهم بعصمة النبى عليه السلام. وذلك من أجل أن يؤكدوا امتداد السلطة الروحية فى الأئمة وعدم انقطاعها بوفاة الرسول عليه السلام.

ولكى يؤكدوا أن الخلافة تكون بالنص والتعيين لا بالاختيار قدم الشيعة كثيرا من الآيات والأحاديث التى توحى بأن هناك نصا على أن يتولى على بن أبى طالب الخلافة بعد الرسول ، ومن بعده ذريته. فمن الآيات التى استشهدوا بها قوله تعالى : « إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون ». فقد ذكر علماء الشيعة

ومفسروهم أن هذه الآية نزلت فى على بن أبى طالب لأنه تصدق على سائل بالمسجد وهو راكع فى صلاة الظهر . ويقولون إن الله تعالى أثبت بهذه الآية أن الولاية والتصرف والإمامة تكون لعلى . أما أهل السنة فيقولون إن هذه الآية عامة فى سائر المسلمين . ومن الآيات أيضاً قول الله تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا » . فقد ذكر مفسروا الشيعة أنه لما كان يوم غدير خم (موضع بين مكة والمدينة) ودعا النبى إلى إمامة على بن أبى طالب فى الصلاة نزل عليه قول الله تعالى . « اليوم أكملت لكم دينكم .. » فقال صلى الله عليه وسلم . « الله أكبر على إكمال الدين وإتمام النعمة ورضا الرب برسالتى وبالولاية لعلى من بعدى » أما خصوم الشيعة من أهل السنة فيقولون إنها نزلت على النبى عشية عرفة فى يوم جمعة . ويوم عرفة كان قبل يوم الغدير بسبعة أيام . ويقولون إنه ليس فى الآية دلالة على إمامة على بوجه من الوجوه . ومن الآيات كذلك قوله تعالى : « قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة فى القربى ومن يقترف حسنة نزد له فيها حسنا » . فقد ذهب مفسروا الشيعة إلى أن المقصود « بالقربى » التى وردت فى الآية : « أهل البيت » . أما المفسرون من أهل السنة فيقولون إن المقصود ليس مودة القربى بل المودة فى القربى ، أى مودة كل من يتخذ إلى ربه سبيلا .

أما الأحاديث التى يتناقلها الشيعة ليثبتوا بها أن الخلافة كانت لعلى بن أبى طالب فهى كثيرة . فيقولون مثلا إن النبى لما نزلت عليه الآية : « وأنذر عشيرتك الأقربين » جمع بنى عبد المطلب للانذار وكانوا أربعين رجلا . فقال لهم : من يؤازرنى على هذا الأمر يكن أخى ووصيى وخليفتى من بعدى . فقام إليه على بن أبى طالب وكان أصغرهم فقال : « أنا أؤازرك يا رسول الله » . فقال له النبى : « إجلس . فأنت أخى ووصيى وخليفتى

من بعدى » (وسمى هذا الحديث حديث الإنذار) ومن الطبيعى أن يشكك أهل السنة فى هذا الحديث ، ويكذبون أسانيده . ومن الأحاديث أيضا أن النبى لما أراد الخروج إلى غزوة تبوك إستخلف على بن أبى طالب على المدينة وقال له : « أما ترضى أن تكون منى بمنزلة هارون من موسى ، إلا أنه لا نبى بعدى » . ويشكك أهل السنة فى هذا الحديث ويقولون إنه موضوع ومتهافت . ومنها أيضا حديث الغدير . يقول علماء الشيعة فيه إن الله أمر نبيه بأن يعلن الناس إمامة على بن أبى طالب فضاق صدره بذلك الأمر ، وتخوف أن يرتد الناس عن دينه ويتهموه بمحاباة ابن عمه ، فراجع النبى ربه فأوحى الله تعالى : « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس » يريدون : بلغ ما أنزل إليك من ربك فى إمامة على . وكان نزول هذه الآية — كما يقولون — حين صدر النبى عن حجة الوداع يريد المدينة ، فلما صار بغدير خم نادى فى الناس : الصلاة جامعة . فلما اجتمع القوم أخذ بيد على ابن أبى طالب فقال : ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم ؟ قالوا : بلى يا رسول الله قال : « فمن كنت مولاه ، فعلى مولاه ، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله » . وقد طعن فى هذا الحديث أهل السنة وقالوا إنه حتى لو كان صحيحا فليس المقصود بكلمة « مولى » التى جاءت فى الحديث معنى الإمامة والتصرف بل « القرب من النبى » وذلك فى مثل قوله تعالى : « إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبى والذين آمنوا » . . . إلخ .

يضاف إلى هذه الآيات والأحاديث — وهى كثيرة — ما كان لعلى ابن أبى طالب من منزلة رفيعة فى نفوس المسلمين بعامة والشيعة بخاصة . وقد بلغت هذه المنزلة فى نفوس الشيعة درجة القداسة . وذلك ليس فقط

لأنه ابن عم النبي بل اسيرته وفضائله وعلمه المتعدد الجوانب ومشاركته في غزوات النبي جميعا إلا غزوة تبوك التي أكرمه النبي بأن أنابه عنه في المدينة .

على هذا النحو نشأ أول خلاف بين المسلمين حول الإمامة . وكان خلافا سياسيا كما رأينا لكنه تطور حتى أصبح خلافا فلسفيا قسم المسلمين إلى قسمين أوحزبين حزب الشيعة وحزب أهل السنة والجماعة .

لكن علينا أن نشير إلى أن المتشيعين لعلي عقب وفاة الرسول ممن كانوا يرون أن عليا أفضل الصحابة وأحق الناس بالخلافة كانوا نفراً قليلا جداً . لكن عددهم أخذ يتزايد بعد أن فاتت الخلافة عليا ثلاث مرات بتولية أبي بكر وعمر وعثمان ثم بلغ هذا العدد قمته بعد موقعة كربلاء (عام ٦١ هـ) التي قتل فيها الحسين بن علي (سبط النبي) . فإن مقتل الحسين في هذه المعركة هو الذي جعل التشيع يتغلغل إلى قلوب أنصار أهل البيت الذين أدركوا بعد هذه المجزرة أنه لا قبل لهم بمقاومة سلطان بني أمية وكل الحكام الظالمين إلا بقوة عقائدية مرسومة تدعم قوة السلاح . ومن ثم راحوا يؤسسون أيديولوجيتهم الفلسفية التي تقوم على عدة نظريات من بينها : نظرية التأويل الباطني للقرآن ونظرية العلوم السرية وعلم الغيب ووراثة هذه العلوم بين الأئمة ونظرية الوجود النوري للأئمة وما يتصل بها من القول بالوحدة النورية بين محمد عليه السلام وعلي بن أبي طالب ونظرية عصمة الإمام نظرية المهدي المنتظر ونظرية الرجعة . وكل هذه النظريات غريبة عن روح الإسلام ، وقع فيها الشيعة تحت تأثير أصحاب الديانات الأخرى من غنوصية ومسيحية ويهودية وغيرها وتأثروا فيها بكثير من التيارات الفلسفية التي لا مجال للخوض فيها هنا ولا في النظريات الشيعية التي أشرنا إليها الآن ، باعتبار أننا نقدم هنا مجرد فاتحة في نشأة علم الكلام .

وما زال للشيعة أنصارها وأتباعها ومريدوها حتى يومنا هذا ومن أشهر فرقها فرقة الاسماعيلية وهم منتشرون فى الهند وباكستان وجنوب أفريقيا وفرقة الإمامية الإثنا عشرية وهم منتشرون فى العراق وإيران والكويت وفرقة الزيدية التى تمثل جمهور الشعب اليمنى بصفة خاصة .

هذا ويطلق على جماعة الشيعة بفرقها المختلفة فى كتب الفرق وعلم الكلام اسم « الروافض » أو « الرافضة » .

* * *

الخلاف الثانى : الخوارج والشيعة والمرجئة : من الإمامة إلى نظرية العلاقة بين الإيمان والعمل :

رأينا أنه لم تكن هناك قواعد ثابتة لاختيار الخليفة بعد وفاة الرسول ، وكان أن تمت البيعة لأبى بكر فى غيبة من على بن أبى طالب . ثم استخلف أبو بكر عمر بن الخطاب . وأفضى الأمر إلى عثمان بن عفان . وتلاحقت الفتن فى السنين الأخيرة من خلافته ، واشتد السخط على حكمه ، لما رآه الناس من غلبة بنى أمية على الحكم فى عهده ، وانتهى الأمر بأن قتل عثمان ، فانفتحت أبواب الفتنة على مصاريعها إذ أقبل الناس على على بن أبى طالب فبايعوه ، فبايعه أكثرهم عن رضى وبايعه بعضهم عن كره ، وأبى معاوية فى الشام أن يبايعه ، وأقبل فريق من أصحاب النبى إلى البصرة ثائرين على على ، وعلى رأسهم أم المؤمنين عائشة بنت أبى بكر وطلحة بن عبد الله والزبير ابن العوام وكلاهما من كبار الصحابة .

وهكذا فما أن تمت البيعة لعلى حتى وجد نفسه بين عدوين : أحدهما بالبصرة يرأسهم طلحة والزبير وعائشة والآخر بالشام يرأسهم معاوية ابن أبى سفيان . فاضطر إلى مقاتلة الفريقين ليردهما إلى الطاعة ولتجتمع كلمة

المسلمين بعد أن تفرقت . وبدأ بمحاربة طلحة والزبير وعائشة ومن تابعهم من أهل البصرة . فكانت موقعة الجمل التي قتل فيها الزبير بن العوام ثم طلحة وأعاد علي بن أبي طالب السيدة عائشة مكرمة إلى المدينة ، ثم اتجه إلى صفين لمحاربة معاوية ، وكان أن تقابلت جيوش الفريقين ولما انكسرت سيوفهما احتال معاوية - تبعاً لمشورة عمرو بن العاص - برفع المصاحف على أسنة الرماح ، وكان أهل الشام مع معاوية وأهل العراق واليمن مع علي ، فلما رأى أهل العراق المصاحف اضطربوا وأشاروا على علي بالتحكيم . أي بأن يبعث علي حكما (هو أبا موسى الأشعري) ويبعث معاوية حكما (هو عمرو بن العاص) وكانت الهدنة التي خرج منها علي وهو في موقف لا يحسد عليه . إذ اشتد الخلاف عليه وعلى مقدرته ، ولم يلبث أن اتسعت دائرة المنكرين للهدنة الناقمين على علي حتى أن عليا عند ما عاد إلى الكوفة لم ير فيها إلا مظاهر الحزن والحداد ومظاهر الساخطين عليه .

في هذا الجو نشأت فرقة الخوارج ، وأهم ما يجمعهم أنهم يثبتون إمامة أبي بكر وعمر وينكرون إمامة عثمان بعد ولايته بست سنوات وينكرون عليا بعد قبوله التحكيم في معركة صفين ويكفرون الحكمين (أبا موسى الأشعري وعمرو بن العاص) وأصحاب الجمل وكل من رضي بالتحكيم كما يكفرون معاوية .

أما إنكارهم لإمامة عثمان بعد ولايته بست سنين فالسبب فيها أن الناس كانوا قد نقموا على عثمان بعد ولايته بست سنين واتهموه بأنه أتى كثيراً من المظالم : منها أنه حمى الحمى وضرب عماراً حتى فتق أمعاءه وابن مسعود حتى كسر أضلاعه وأجلى أباذر إلى الربذة وأخرج من الشام أبا الدرداء ورد الحكم بعد أن نفاه رسول الله وأبطل سنة القصر في الصلوات والسفر وولى معاوية وعبد الله بن عامر ومروان وولى الوليد بن عقبة وهو فاسق ... الخ .

وقد رد أهل السنة والجماعة على هذه التهم ، رد عليها مثلا أبو بكر ابن العربى فى كتابه « العواصم من القواصم » . . فقال : أما الحمى فقد اختصه الرسول لإبل الزكاة المرصدة للجهاد والمصالح العامة وسار على ذلك أبو بكر وعمر بعد أن زادا فيه لاسيما وأن حاجة الجهاد إلى الخيل والإبل زادت عن ذى قبل واتسع عثمان فيه لاتساع الدولة وازدياد الفتوح ، أما ضربه لعمار فلم يضربه حتى فتق أمعاءه ، إذ لو فعل ماعاش أبدا ، وسبب ضربه له أن عثمان قد أرسله إلى مصر ليستقصى بعض الشائعات ، فالتف به السبأيون يستميلوه ، فجاء به عثمان وعاتبه ولم يضربه بل حلف فقط بضربه ، أما ابن مسعود فلم يضربه عثمان ، ذلك أن عثمان لما عزم على تعميم مصحف واحد فى العالم الإسلامى كان يود ابن مسعود لو أن كتابة المصحف نيطت به لكن عثمان اختار زيد بن ثابت لكتابة المصحف الموحد لأن أبا بكر وعمر اختاراه قبل لأنه كان قد حفظ آخر عرضة عرض بها كتاب الله على الرسول قبل وفاته . فكان عثمان على حق فى هذا وفى غسل جميع المصاحف الأخرى وفيها مصحف ابن مسعود ، أما أبو ذر فهو الذى اختار أن يعتزل فى الربذة فوافق عثمان لأن أبا ذر كان زاهداً وكان يقرع عمال عثمان ويتلو عليهم : « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم » أما إخراج عثمان لأبى الدرداء إلى الشام فكان لأن أبا الدرداء كان زاهداً واشتد فى الحق مع معاوية وأهل الشام حتى عزله عن القضاء فخرج هو إلى المدينة ، وأما رد عثمان الحكم بعد أن كان قد قضى النبى بنفيه فلم يصح أن النبى نفاه إلى المدينة وإنما ذهب إليها باختياره ، هذا ولم تأت الشريعة بذنب يبقى صاحبه منفياً دائماً ، وأما ترك القصر (والقصر هو الاقتصار فى الصلاة للمسافر وجعلها ركعتين بدلا من أربع) فاجتهاد . إذ سمع أن الناس افتتنوا بالقصر ، وفعلوا ذلك فى منازلهم ، فرأى أن السنة ربما أدت إلى إسقاط الفريضة فتركها ، وأما معاوية فإن عمر أولاه وجمع

له الشامات كلها وأقره عثمان . وأما عبد الله بن عامر فولاه عثمان لأنه كريم العمات والخالات ولجهاده وفتحه خراسان وأطراف فارس وسجستان وكرمان . وأما تولية الوليد بن عقبة فإن عثمان لم يأت به من عرض الطريق . إذا كان أبو بكر تلقف هذا الشاب وكان موضع سره فى الرسائل الحربية التى دارت بين الخليفة وقائده خالد بن الوليد . وقاد الوليد فيالق الجهاد إلى شرق الأردن وأما فسقه فليست الذنوب مسقطة للعدالة إذا وقعت منها التوبة . وقصة شرب الوليد الخمر مشكوك فيها . . . . .

هذا بعض ما قاله الخوارج عند ما نادوا بخروجهم على عثمان بعد ست سنين من حكمه ونموذج من ردود أهل السنة عليهم .

أما خروجهم على علىّ فكان بسبب التحكيم كما تقدم . وبالرغم من أن أتباع علىّ هم الذين كانوا قد أشاروا عليه بالتحكيم إلا أنهم عادوا فلم يوافقوه عليه ، وقالوا لا حكم إلا الله ، ولهذا سموا بالمحكمة ، وعند ما عادوا مع على إلى الكوفة فارقوه بعد هذا ورجعوا إلى حروراء . ومن هنا سميت الخوارج بالحرورية . وخرج على إليهم وناظرهم فظهر بالحجة عليهم . لكن جماعة منهم استمروا فى عدائهم له وخرجوا إلى النهروان وأمّروا عليهم رجلين : أحدهما هو عبد الله بن وهب الراسبى والثانى حرقوص بن زهير البجلى وكان يلقب بذى الثدية لأنه كان له ثدى كثدى النساء . ورأوا فى طريق خروجهم إلى النهروان الصحابى عبد الله بن خباب بن الأرت فقتلوه وقتلوا أولاده وأمهاتهم ، وتجمعوا وكثرت شوكتهم بالنهروان فقصدهم علىّ فى أربعة آلاف رجل بطالب بقاتل عبد الله بن خباب فقالوا له . كلنا قتلة . ولو ظفرنا بك لقتلناك أيضاً . فقال لهم علىّ ماذا نقمتم منى ؟ قالوا : قاتلنا معك يوم الجمل وهزمنا أصحاب الجمل فأبحت لنا أموالهم ولم تبح لنا نساءهم ذراريهم ، وقد كان ينبغى أن تحرم الأمرين أو تبيحهما لنا . فقال لهم على :

أما أموالهم فقد أبحتها لكم بدلا عما أغاروا عليه من مال بيت المال الذى كان بالبصرة ، ولم يكن لنسائهم وذراريهم ذنب . . . وبعد لو أبحت لكم نساءهم من كان منكم يأخذ عائشة من قسمة نفسه ؟ فلما سمعوا هذا الكلام خجلوا (انظر التبصير فى الدين للاسفرايينى) . لكنهم أخذوا يبحثون عن تعلات أخرى ، قالوا لعلى : يقول الله تعالى : « فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله » أى أن الله تعالى أوصانا بالقتال ولم يوصينا بالتحكيم . فإما أن تعود يا على إلى القتال وتنبذ التحكيم وفى هذه الحالة نكون معك . وإلا نابذناك وقاتلناك . فرد عليهم على قائلا : قد أبيته عليكم أول الأمر فأبيتم إلا إجابتهم إلى ما سألوا . فأجبناهم وأعطيناهم العهود والمواثيق . وليس يسوغ لنا الغدر » .

هذا هو الأصل فى نشأة الخوارج . فالخوارج سموا كذلك لأنهم خرجوا أول ما خرجوا على علىّ . ولكن بعد وفاة علىّ وتولى معاوية الخلافة اتسعت دعوة الخوارج واتخذت طابعاً ثورياً ووقفوا فى وجه معاوية وعملائه وخلفائه من بعده ، أى أن الخوارج كانوا من أنصار علىّ قبل التحكيم وهم الذين ناصروه فى موقعة الجمل ولكنهم خرجوا على علىّ لسبب التحكيم . وبعد وفاة علىّ وفى أثناء حياته خرجوا على معاوية وخلفائه . واستولوا على بلاد الأهواز وأرض فارس وكرمان فى أيام عبد الله بن الزبير وسموا هناك بالأزارقة لأنهم كانوا أتباع رجل منهم يقال له أبو راشد نافع بن الأزرق . وقد اشتط الأزارقة فى تكفير مخالفيهم جميعهم وأعلنوا أن ديار مخالفيهم ديار كفر ، وأن قتل نسائهم وأطفالهم مباح وزعموا أن الرجم لا يجب على الزانى المحصن . خلافاً لإجماع المسلمين . وكان لهذه الآراء الشاذة التى نادى بها الأزارقة أثر سيىء حتى فى بعض أتباعهم ، وهم النجدات (إحدى فرق الخوارج) أتباع نجدة بن عامر الحنفى الذين خرجوا على نافع بن الأزرق وصاروا إلى اليمامة وقالوا : إن من يقول ما قاله نافع فهو كافر .

لكن أتباع نجدة عادوا فانقسموا فيما بينهم وثاروا عليه. ومن فرق الخوارج الوهابية والصفرية والإباضية التى انتشرت فى الشمال الأفريقى (انظر كتابنا : تاريخ فلسفة الإسلام فى الشمال الأفريقى) .

ومن أهم ما جاء به الخوارج من مبادىء قولهم بأن الخلافة تكون بالاستفتاء العام وليست وقفاً على القرشى أو المكى محتجين فى هذا بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشى كأن رأسه زبيبة » .

وكان الخوارج متشددين فى دينهم ، وكانوا — إلا ما اشتط منهم — شديدى التقوى « أنضاء عبادة وأطلاح سهر » ، قد أكلت الأرض جباههم من كثرة السجود حتى لقبوا بذوى الجباه المغفرة بسبب ما تبين فى وجوههم من أثر السجود ولهذا فإن من مبادىء الخوارج عدم التسامح فى الدين ، وعدم مهادنة من يخرج على حدود الشرع . أيا كان مركزه الاجتماعى . وفى هذا استحلوا دماء خصومهم المسلمين ولم يبالوا ، وأصبح جهادهم الرئيسى موجها لا ضد الكفار ، أو ضد أصحاب التشيع فقط بل ضد أهل السنة والجماعة ورفضوا أن يطلق إسم « المسلم » على غير أنفسهم . فكانت الوهابية فى الشمال الأفريقى (نسبة إلى عبد الله بن وهب الراسبى الأزدى الذى كان يقال له ذو الثفنات لأن ركبه قد صارت كثفنات الإبل من كثرة السجود) يسمون المالكية والحنفيين (وهم من أهل السنة) اسم الموحدين ، أى أنهم فى نظرهم ليسوا بمشركين . ولكنهم أيضاً ليسوا بمسلمين . وكانوا يعتقدون أن دعوة هؤلاء الموحدين إلى الدين الحق ، وهو عندهم مبادىء الخوارج ، فرض كفاية على كل وهابى أو وهبى .

وهكذا أصبح المسلمون يكفر بعضهم بعضا حتى لم يعد — كما يقول الدكتور طه حسين فى مرآة الإسلام — يأمن خارجى لرجل من الشيعة أو الجماعة ،

ولم يأمن رجل من الشيعة أو الجماعة لخارجى ثم لم يأمن رجل من الشيعة لرجل من الجماعة ولم يأمن رجل من الجماعة لرجل من الشيعة » .

* * *

هذا الخلاف الذى قام فيما بين الخوارج والشيعة وأهل السنة والجماعة بعضهم والبعض الآخر كان خلافاً خطيراً حقا ، وكان ذا طابع سياسى . حيث أننا قد رأينا أن محوره الرئيسى كانت مسألة الإمامة أو الخلافة التى أصبحت محط آمال كل فريق . لكن مسألة الإمامة نشأ عنها موضوع آخر أثار جدلا دينياً وفلسفياً كان له أكبر الأثر فى تعميق الخلاف بين الفرق المتنازعة، لأنه كان يتصل بموضوع خطير هو تعريف الإيمان . إذ كان من الطبيعى فى هذا الجو المشحون أن يرمى كل فريق أصحاب الفريق الآخر بالكفر . وأخذت هذه الأسئلة تتردد على الألسن : ما هو الإيمان ؟ ومتى يظل المؤمن مؤمناً ؟ وما هو الكفر ؟ هل الإيمان مجرد تصديق بالقلب وإقرار باللسان بأن الله واحد وبأن محمداً رسوله ؟ إن كان هذا هو الإيمان فالجميع سواء فى إيمانهم ، ولا سبيل أمام أحد الفريقين إلى أن يتهم الفريق الآخر بالكفر ، أو على الأقل بالتقصير فى إيمانه . لا بد إذن أن يتجه تفكير الجميع إلى إدخال عنصر جديد فى دائرة الإيمان ، ألا وهو العمل ، فليس يكفى لكى يكون المؤمن مؤمناً أن يصدق بالقلب واللسان بل لا بد أن يعمل عملا صالحاً . ولما كانت أعمال كل فريق تبدو فى نظر الفريق الآخر على أنها كبائر (وأهمها القتل واستباحة الحرمات) فقد اتفق كل من الشيعة والخوارج على إدخال عنصر العمل فى الإيمان ليتسنى لأصحاب كل فريق منهما أن يرمى أصحاب الفريق الآخر بالكفر وأن يحكم عليهم بالخلود فى النار . وقد سبق أن رأينا كيف حكم الخوارج على خصومهم من المتشيعين لعلى ومن أهل السنة والجماعة بالكفر وكيف أن الأمر قد بلغ حداً أصبحوا

معه يكتنمون بأن يطلقوا عليهم اسم الموحدين ، ويستكثرون أن يدخلوهم معهم فى دائرة الإسلام والمسلمين .

وعلى هذا النحو نشأ التفكير فى مسألة فلسفية هامة هى مسألة الصلة بين الإيمان والعمل . وكما رأينا فإن الشيعة والخوارج - بالرغم من الخلاف السياسى بينهم حول موضوع الإمامة - إلا أن كلتهم جميعاً قد اتفقت على إدخال العمل كعنصر أساسى من عناصر الإيمان .

وأمام هذا التكفير الإجمالى قامت فرقة أخرى هى فرقة المرجئة كانت مهمتها الرئيسية أن لا تيئس المذنب من رحمة الله وأن تنظر إليه على أنه مؤمن لم يفقد إيمانه على الرغم من فسقه وارتكابه الذنوب . ولعل مايجب أن يقال فى تبرير نشأة هذه الفرقة أنها رأت أن الشيعة تكفر الخوارج وأن الخوارج يكفرون الشيعة وأن أهل السنة والجماعة ينكرون موقف هاتين الفرقتين كما تنكر هاتان الفرقتان موقف أهل السنة والجماعة ، وأن المسلمين جميعهم بهذا الإعتبار سيصبحون كفرة ، فقالت المرجئة بأن المسلمين جميعهم مؤمنون ، وأرجأت العمل أى أجلت الحكم فيه ، وأخرجته من دائرة الإيمان . ومعنى هذا أن المرجئة فصلت بين العمل والإيمان ، فالعمل عندها شيء والإيمان شيء آخر . الأول عمل بالجوارح والثانى تصديق بالقلب وارتكاب الذنوب فى رأيهم لا يهدم العقيدة ولا يخرج الإنسان من حظيرة الإيمان ، بل يجعل صاحبه فاسقا سيتولى الله حسابه وسيعاقبه ، ولكن مصيره الجنة فى نهاية الأمر . يقول الله تعالى : « قل يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ، إن الله يغفر الذنوب جميعا ، إنه هو الغفور الرحيم » وقالت بعض فرقهم كما يقول الغزالى فى « إحياء علوم الدين » (الجزء الثانى) : « لا يدخل المؤمن النار وإن أتى بكل المعاصى » . وقال بعضهم : تضر مع الإيمان معصية ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة . وهم يستندون

فى هذا إلى بعض الآيات مثل : «إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء» ، ومثل : «فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا» (أى ظلما) ومثل : «والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون» .

فالمرجئة سموا كذلك لأنهم أرجأوا الحكم على العمل أو تركوا الحكم فيه لله ،وذهبوا إلى أنه أى العمل لا يمس إيمان المؤمن .وقيل أيضا إنهم سموا مرجئة لأنهم كانوا يبعثون الرجاء فى الناس .ولكن الشائع عنهم أنهم سموا كذلك لإرجائهم أو تأجيلهم الحكم فى مرتكب الذنوب والكبائر . وقد استتبع هذا أنهم أرجأوا الحكم فى بنى أمية ، ولم يحكموا عليهم بالكفر كما فعلت الخوارج والشيعة ويعتبر هذا مهادنة منهم للحكام . فحكام بنى أمية فى نظر المرجئة ، حتى من نسب إليه الفسق منهم ، خلفاء شرعيون ما دام قد انعقدت لهم البيعة .ولهذا وجب طاعتهم. من أجل هذا استطاعت المرجئة أن تضمن رضا حكام بنى أمية عليهم ، وعلى الأقل استطاعت أن تضمن عدم التعرض لهم. وذلك لأنهم كانوا قد آثروا الابتعاد عن الفتن والخصومات السياسية وفضلوا عدم الزج بأنفسهم فى غمارها فلم يكونوا مع على رضى الله عنه ولم يكونوا مع خصومه، وعاشوا فى شبه عزلة عندما اعتزلوا جميع الفرق المتنازعة وآثروا لأنفسهم السلامة . ولم يكن غريبا بعد هذا أن يكون بعض رجال فرقة المعتزلة من المرجئة .

والمهم أن نلاحظ أن المسألة الأولى التى أثارت الخلاف بين صفوف المسلمين وهى مسألة الإمامة قد ألقت بظلالها أو ولدت مسألة أخرى لها صلة بها وهى مسألة الصلة بين الإيمان والعمل أدت المناقشة حولها إلى اتخاذ مواقف متباينة من جانب أصحاب كل فرقة من الفرق التى عرضنا لها حتى الآن .

ولكن المرجئة غالوا فى إخراج العمل من دائرة الإيمان ، فزعم بعضهم

أنه مادام الإيمان هو الأساس فالصلاة مثلا غير واجبة ولا تزيد أو تنقص من إيمان المؤمن . وزعم آخرون منهم أن إيمان جميع المسلمين سواء . فإيمان السلف الصالح يوضع على قدم المساواة مع إيمان أفجر الفجار . إلى غير ذلك من الأقوال الغريبة عن روح الإسلام .

غير أنه ينبغى أن نفرق بين هؤلاء المرجئة الذين اشتطوا فى إخراج العمل عن الإيمان ومرجئة السنة الذين كانوا يمثلون الأحناف الأوائل وعلى رأسهم الإمام أبو حنيفة النعمان (المتوفى عام ١٥٠ ﻫ) الذين قاوموا آراء الخوارج ودعواهم فى قتل مرتكب الكبيرة وقرر الإمام أبو حنيفة على العكس من ذلك : « أن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله وبرسله وبما جاء من الله ورسله فى الجملة دون التفصيل وأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه » (البغدادى :الفرق بين الفرق) فقد نادى أبو حنيفة بهذا الرأى فى الإيمان ليحمى المجتمع الإسلامى من عقيدة الخوارج .

الخلاف الثالث:القدرية والجبرية:الإرادة الانسانية بين الاختيار والجبر:

ولم تكن الخلافات السياسية وحدها هى السبب فى نشأة الجدل بين المسلمين . فقد ساعد اختلاط المسلمين بمسيحيى الشام ويهوده على ظهور الجدل حول بعض العقائد الأخرى مثل عقيدة الجبر والاختيار .

ذلك أن المسلمين قد وجدوا أن القرآن الكريم يحتوى على آيات تقرر أن الإنسان حر مختار وأنه مسئول عن أفعاله . وعلى آيات أخرى تشعر بأن الله هو الذى يريد الهدى والضلال للناس وأن الإنسان مجبر فى أفعاله . فمن الآيات الأولى مثلا قوله تعالى : « فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر » وقوله « قل : اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله ، والمؤمنون » وقوله : « لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم، ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم » وقوله :« كل امرئ بما كسب رهين » وقوله :«فويل للذين يكتبون الكتاب

بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا .فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون » وقوله « إنما تجزون ما كنتم تعملون » وقوله: « ليجزى الذين أساءوا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى » . ومن الآيات التي تشعر بالجبر قوله تعالى : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » . وقوله « ولا ينفعكم نصحى إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم ، هو ربكم ، وإليه ترجعون » وقوله:والله خلقكم وما تعملون» وقوله « من يشأ الله يضلله . ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم » وقوله : « ونفس وما سواها ، فألهمها فجورها وتقواها » وقوله : « ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين » وقوله : « هو الذى خلقكم فنكم كافر ومنكم مؤمن » وقوله : «وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين » وقوله : وما تشاءون إلا أن يشاء رب العالمين » . . . الخ

وأمام هذه الآيات انقسم المسلمون الأوائل إلى فريقين : فريق القدرية الذى تطور فأصبح المعتزلة وهؤلاء يؤمنون بقدرة الإنسان وحريته . وفريق الجبرية الذين يؤمنون بأن الانسان مجبر وليس حرا . وقد مال الأمويون إلى القول بالجبر لأنهم رأوه أكثر ملاءمة لإسكات صوت معارضيهم وقمعهم ،محتجين بأن انتقال الخلافة إليهم كان قضاء وقدرا .وأصبح فريق القدرية يضم أحرار المفكرين من المسلمين الذين وجدت فرقة المعتزلة فى آرائهم المادة الأولى لمذهبهم . وعلى العكس من ذلك أصبح فريق الجبرية يضم فريق أهل السنة والجماعة الذين رأوا أن كل شىء يحدث بأمر من الله وقدره .

وقد مثل القدريين الأوائل شخصيات قليلة أهمها شخصيتان : معبد الجهنى وغيلان الدمشقى. يقول الشهرستانى فى«الملل والنحل» : « إن واصل بن عطاء

قال بالقدر وإنما سلك فى ذلك مسلك معبد الجهنى وغيلان الدمشقى » ويقال: إن معبد الجهنى وعطاء بن ياسر قد أتيا إلى الحسن البصرى وقالا له «يا أبا سعيد هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم . ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله تعالى » (طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة) ، ومن المرجح أن يكون قد وافقهما الحسن البصرى على فكرتهما أى أنه كان قدرياً مثلهما وقد نقض الحسن البصرى القول بالجبر فقال إن الذين يقولون بالجبر يقولون إن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء ، لكن الحق أن الله تعالى لا يضل إلا الظالمين الفاسقين ، إذ يقول : « فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم وما يضل به إلا الفاسقين » . ويبدو أن معبد قد ترك أثراً كبيراً فى البصرة والشام والمدينة وخلف أتباعا كثيرين . وانطلق أيضاً غيلان الدمشقى فى بلاد الشام يبشر بمذهب القدرية ويعلن للناس أن الحسنات والخير من الله ، أما الشر والسيئات فمن أنفسهم . ولكن يبدو أن غيلان كان مرجئا إلى جانب قوله بالقدر ، فقد كان يقول إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه .

هؤلاء القدريون الأوائل هم المبشرون الأول بمذهب الإرادة الحرة الذى ستقول به المعتزلة . لكن قام من يرد عليهم وهم المجبرة الأوائل أو الجهمية أتباع الجهم بن صفوان . وأهمية الجهم بن صفوان فى الحياة العقلية الإسلامية ترجع إلى أنه كان أول من أدخل منهج التأويل العقلى ، وهو المنهج الذى اعتنقه المعتزلة فيما بعد . ولهذا فإن الجهمية بالرغم من أنهم كانوا مجبرة إلا أنهم اتفقوا مع المعتزلة فى إيمانهم بالتأويل العقلى ، وفى قولهم بنفى الصفات وخلق القرآن وهى نفس الأقوال التى سيرددها المعتزلة . ومن أجل هذا لقب المعتزلة بالجهمية بالرغم من أنهم فيما يتصل بمسألة الإرادة كانوا مجبرة وكان المعتزلة من أتباع حرية الإرادة فقد نقل الشهرستانى عن الجهم ابن صفوان أنه كان يقول : « إن الإنسان ليس يقدر على فعل ، ولا يوصف

بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور فى أفعاله، لاقدرة له ولا إرادة ولا اختيار ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب مايخلق فى سائر الجمادات ، وينسب إليه الأفعال مجازا كما ينسب إلى الجمادات ، كما يقال أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت وتغيمت السماء ، وأمطرت، وأزهرت الأرض وأنبتت ، إلى غير ذلك ، والثواب والعقاب جبر ، كما أن الأفعال جبر ، وإذا ثبت الجبر فالتكليف جبر » لكن يبدو أن هذا الجبر المطلق الذى سوى فيه الجهم بين الإنسان والجماد لم يقل به الجهم ولكنه ذهب فيما يروى عنه الأشعرى إلى قول آخر يختلف عن الجبر المطلق بعض الشيء (انظر : الأشعرى مقالات الإسلاميين ، وانظر أيضاً : الدكتور على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، الجزء الأول) ، فهو يقول : « لا فعل لأحد فى الحقيقة إلا لله وحده ، وأنه هو الفاعل وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز كما يقال تحركت الشجرة . . الخ وإنما فعل ذلك بالشجرة ... الله سبحانه . ولكن الإنسان يختلف عن هذه الجمادات بعض الاختلاف فقد خلق الله للإنسان قوة كان بها هذا الفعل ، وخلق له إرادة للفعل واختيارا له منفرداً له » وإن صح هذا فإن الجهم ابن صفوان يكون قد قال بالكسب الذى تبنته الأشاعرة فيما بعد .

وقد ذابت القدرية والجهمية أو الجبرية فى غيرهما من المذاهب وظهر على أثرهما مذهب المعتزلة وأحياناً يسمى المعتزلة بالقدرية لأنهم نفوا أن تكون الأشياء والأفعال بقدر من الله وقضائه وأحياناً أخرى يلقب المعتزلة بالجهمية من ناحية قول الاثنين بنفس الصفات وخلق القرآن .

***

علم الكلام بين المعتزلة وأهل الحديث والسنة .

نشأ علم الكلام على يد المعتزلة فقد كتب موسى بن ميمون وهو يؤرخ لهذا العلم يقول : « إن أول ابتداء الإسلام بهذه الطريقة (أى بعلم الكلام) فرقة ما وهم المعتزلة » (من كتاب دلالة الحائرين، ج ١ ص ٩٤) . ويذهب

إلى هذا الرأى أيضاً الشهرستانى فى « الملل والنحل » فيقول : « إن المعتزلة بعد أن طالعوا كتب الفلاسفة أفردوا فن الكلام فنا من فنون العلم وسموه باسم علم الكلام » ولكن ليس معنى هذا أن المتكلمين هم المعتزلة فقط ، إذ أن لفظة متكلمين أصبح يطلق فيما بعد - كما يقول دى بور فى تاريخ الفلسفة فى الإسلام - على الفلاسفة الذين يخالفون المعتزلة ويتبعون أهل السنة .

وعلم الكلام - يعرّفه الفارابى فى « إحصاء العلوم » هو : « صناعة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة ، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل » . أو هو - كما يعرفه ابن خلدون فى المقدمة « علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات » ، وهو يختلف بذلك عن علم كعلم الفقه لأن دائرة بحثه فى المسائل الاعتقادية ، أما علم الفقه فدائرة بحثه هو الأحكام الشرعية العملية : دائرة الحلال والحرام ، والمحظور والمباح ، والواجب والمستحب .. الخ

وقد اختلف مذهب الأئمة والصحابة والفقهاء من هذا العلم ، فبعضهم حرمه . وأحله البعض الآخر ووقف فريق ثالث موقفاً وسطا . فإلى التحريم ذهب الشافعى ومالك وأحمد بن حنبل وسفيان وجميع أهل الحديث من السلف ، فرأى الشافعى مثلا (يوم ناظر أحد متكلمى المعتزلة) أنه « لأن يلقى الله عز وجل العبد بكل ذنب ما خلا الشرك بالله خير له من أن يلقاه بشىء من علم الكلام » وروى الزعفرانى أن الشافعى قال : « حكمى فى أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد ويطاف بهم فى القبائل والعشائر » وقال أحمد بن حنبل « لا يفلح صاحب الكلام أبدا . ولا تكاد ترى أحدا نظر فى الكلام إلا وفى قلبه دغل » (أى فساد) . بل ذهب إلى أن علماء الكلام زنادقة ، وذهب مالك إلى أنه « لا تجوز شهادة أهل البدع والأهواء » . وفى رأى بعض الصحابة أنه أراد بأهل الأهواء أهل الكلام على أى مذهب كانوا . وأجمع أهل الحديث من السلف على ذلك ، لأنهم يقولون : إن النبى قد قال : هلك المتنطعون . هلك المتنطعون . هلك المتنطعون أى المتعمقون فى البحث والاستقصاء .

وإلى جانب هذا الفريق الذى نادى بتحريم علم الكلام رأى فريق آخر إباحة تعليمه . وهم يقولون فى ذلك إن علم الكلام هو علم الحجاج عن العقائد بالأدلة والبراهين ، وكيف يكون ذكر الحجة والمطالبة بها والبحث عنها محظورا وقد قال الله تعالى : « قل هاتوا برهانكم » . وقال عز وجل: « ليهلك من هلك عن بينة « ويحيى من حى عن بيّنة » وقال تعالى : « قل هل عندكم من سلطان بهذا » أى حجة وبرهان . وقال : « قل فلله الحجة البالغة » .. والقرآن من أوله إلى آخره محاجة مع الكفار . ومن ذلك مثلا : أن عمدة أدلة المتكلمين فى التوحيد قوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » . وفى النبوة :» وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله » . وفى البعث : « قل يحييها الذى أنشأها أول مرة ».. إلى غير ذلك من الآيات. وقد أمر الله نبيه بالجدل إذ قال تعالى له : « وجادلهم بالتى هى أحسن » . والصحابة كانوا يجادلون المنكرين ، لكن عند الحاجة فقط . فقد بعث مثلا على بن أبى طالب رضى الله عنه ابن عباس إلى الخوارج فكلمهم فقال لهم : « ما تنقمون على إمامكم ؟ قالوا قاتل ولم يسب ولم يغنم ، فقال لهم : « ذلك فى قتال الكفار . أرأيتم لو سبيت عائشة رضى الله عنها فى يوم الجمل، فوقعت فى سهم أحدكم أكنتم تستحلون منها ما تستحلون من ملككم وهى أمكم فى نص الكتاب ؟ فقالوا : لا ، فرجع منهم إلى الطاعة ألفان ، وذلك بفضل المجادلة ، لكن ينبغى أن يقال إن الجدل عند الصحابة كان قليلا وعند الحاجة ولم يتخذوه صناعة أو حرفة .

وقد وقف الإمام الغزالى بالنسبة إلى علم الكلام موقفاً وسطاً بين التحليل والتحريم . فهو يقول فى « قواعد العقائد » من إحياء علوم الدين » ما يلى : « إن فيه منفعة وفيه مضرة ، فهو باعتبار منفعته فى وقت الانتفاع حلال أو مندوب إليه أو واجب ، كما تقتضيه الحال ، وهو باعتبار مضرته فى وقت الاستضرار ومحله حرام . أما مضرته فإثارة الشبهات وتحريك

العقائد وإزالتها عن الجزم والتصميم ... وأما منفعته ، فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هى عليه ، ولكن هيهات فليس فى الكلام وفاء بهذا الطلب الشريف . ولعل التخطيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف ... ولعمرى لاينفك الكلام عن كشف وتعريف وإيضاح لبعض الأمور ، ولكن على الندور فى أمور جلية ، تكاد تفهم قبل التعمق فى صنعة الكلام ، بل منفعته شيء واحد . وهو حراسة العقيدة التى ترجمناها على العوام ، وحفظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل » وقد اشترط الغزالى ثلاث خصال فيمن يقوم بمهمة الجدل والكلام : أولها التجرد للعلم والحرص عليه . وثانيها الذكاء والفطنة والفصاحة . وثالثها أن يكون فى طبعه الصلاح والديانة والتقوى .

***

وهناك آراء كثيرة فى تفسير نشأة المعتزلة ، فالذين يعنون بالبحث عن الأصل التاريخى لهذه الفرقة يروون عادة تلك القصة الشهيرة التى يراد بها إثبات أن واصل بن عطاء (توفى عام ١٣١ هـ أو ٧٢١ م) هو أول من سمى معتزلا ، وذلك لأنه قال فى مجلس أستاذه الحسن البصرى (توفى عام ١١٠ هـ) أن مرتكب الكبيرة لا مؤمن مطلق ولا كافر مطلق بل هو فى منزلة بين المنزلتين .

وتتصل الظروف التى ساعدت على نشأة فرقة المعتزلة بتلك الخلافات والصراعات التى قسمت المسلمين حول موضوع الخلافة ، فكان لابد أن تقوم بينهم جماعة تعتزل الكل وتعزل الفتنة وأطرافها ، لا يحاربون مع على ولا يحاربون ضده ، . وهؤلاء هم المعتزلة ، ولهذا كان من الطبيعى أن تتصل الأسباب بين فرقة المعتزلة فى أول نشأتها مع فرقة المرجئة ، وذلك لأن هذه الفرقة الأخيرة قامت بعد أن رأت أن المسلمين يكفر بعضهم بعضا وأرادت هى الأخرى أن تعتزل هذه الجماعات المتناحرة وتفتح باب الهداية والإيمان

للجميع فأخرجت العمل من دائرة الإيمان على نحو مارأينا . وقد رأينا بالفعل أن بعض القدريين الأوائل الذين وضعوا الأساس فى القول بالإرادة الحرة وتحكيم العقل فى التأويل من أمثال غيلان الدمشقى كانوا من المرجئة .

ولما استتب الأمر لبنى أمية وبايع الحسن بن على بن أبى طالب معاوية ، وسلم اليه الأمر فتجمع جماعة من أصحابه فى موقفه هذا لأنهم كانوا لا يوافقونه على هذه المهادنة التى أظهرها لمعاوية ، فاعتزلوا عنه وعن باقى المسلمين وانقطعوا إلى العلم والعبادة وهؤلاء أيضاً معتزلة ، لكن علينا أن نلاحظ أن نشأة المعتزلة على هذا النحو تحتم علينا أن نقول بأن الأسباب كانت متصلة بين أوائل المعتزلة ورجال الشيعة ، أصحاب على ابن أبى طالب وابنه الحسن ولهذا ذهب بعض المؤرخين أن واصل بن عطاء أخذ الاعتزال عن أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية . ومحمد بن الحنفية هذا هو ابن على بن أبى طالب . كما أننا نعلم من ناحية أخرى أن أئمة فقهاء الشيعة تربوا فى كنف الاعتزال وأن كثيراً من طبقات المعتزلة كانوا من رجال الشيعة ، ونعلم مثلا أن زيد بن على بن الحسين مؤسس فرقة الزيدية من الشيعة قد تتلمذ على واصل ابن عطاء ولهذا كان الزيدية كلهم معتزلة فى العقائد .

ومن الممكن كذلك أن ترد نشأة المعتزلة إلى سبب آخر يتصل أيضاً بالخلافات السياسية التى قامت بين المسلمين حول موضوع الإمامة على النحو الذى حاولنا به أن نجد علاقة بين نشأتهم وقيام فرق أخرى مثل المرجئة والشيعة ، وهذا السبب الآخر يتصل هذه المرة بقيام فرقة الخوارج وغلوها فى تكفير فاعل الكبيرة حتى استحل رجالها قتل مخالفيهم . وقيام فرقة المعتزلة ستكون بهذا الرد فعل ضد هذا الغلو من جانب الخوارج. والحق أن المسلمين كانوا حيارى فى الحكم على مرتكب الكبيرة ، كانوا حيارى بين إفراط الخوارج وتفريط المرجئة فقام واصل بن عطاء وقدم رأياً متوسطا

بين الإفراط والتفريط . يدلنا على هذا ـ أى يدلنا على إتصال نشأة المعتزلة برد الفعل ضد الخوارج ـ قول البغدادى فى الفرق بين الفرق : « فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة والأهواز [والأزارقة فرقة من فرق الخوارج كما تقدم] ... خرج واصل بن عطاء . . وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر ، وجعل الفسق منزلة بين منزلة الكفر والإيمان » .

وأياما كان الأمر ، فإن بداية فرقة المعتزلة كان فى العصر الأموى أو قبل ذلك . أما تدوين علم الكلام فى كتب شيوخ المعتزلة المعروفين فلم يتم إلا فى الصدر الأول من حكم العباسيين،وقد ذاعت فى هذا العهد آراء المعتزلة وأصبحت تمثل المذهب الرسمى للدولة أيام المأمون والمعتصم بعد أن كان حاربها الأمويون وقتلوا بعض المبشرين بها من أمثال معبد بن عبد الله الجهنى الذى قتله الحجاج بن يوسف الثقفى وغيلان الدمشقى الذى قتله هشام ابن عبد الملك . لكن المعتزلة دالت دولتهم أيام الخليفة المتوكل العباسى ، فحرق كتبهم ونصر عليهم خصومهم من أهل السنة والجماعة .والمقصود بالسنة طريقة النبى : أقواله وأفعاله . والمقصود بالجماعة طريقة الصحابة رضوان الله عليهم. فالمقصود إذن بأهل السنة والجماعة أتباع طريقة النبى وصحابته. وأهل السنة والجماعة طائفتان : أهل الحديث وهم يعتمدون على الكتاب والسنة والجماعة . وأهل النظر العقلى وهم الأشاعرة والحنفية أو الأحناف . ومعنى هذا أنه بمجىء أبى الحسن الأشعرى فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى وأوائل القرن الرابع (توفى عام ٣٣٠ أو ٣٢٤ هـ) أصبح تعبير « أهل السنة والجماعة » يقال فيقصد به الأشاعرة . ولكن هذا التعبير كان يقال قبل الأشعرى ويقصد به أهل الحديث من (رجال) السلف الذين رفضوا النظر العقلى ورفضوا التأويل وآثروا التعويل على الكتاب والسنة . والحق أن الأشعرى هو الذى دافع عن آراء أهل السنة والجماعة بمناهج كلامية . ولهذا يعتبر الخصم الأكبر للمعتزلة . أما المعتزلة فهم خصوم أهل

الحديث والسنة أولا وخصوم الأشاعرة الذين يمثلون إمتداد أهل الحديث والسنة من ناحية الموقف لا من ناحية المنهج ، باعتبار أن منهج الأشاعرة فى الجدل منهج كلامى لم يلجأ إليه أهل الحديث . ومعنى هذا أن الأشاعرة وإن كانوا كلاميين أو علماء كلام ، مثلهم من هذا مثل المعتزلة تماما ، إلا أنهم كانوا فى موقفهم من أتباع أهل الحديث والسنة . أما المعتزلة فهم الذين أنشأوا علم الكلام وشهد هذا العلم ولادته الأولى على أيديهم ، وكانوا فى اتجاهاتهم إلى التأويل العقلى يعارضون الذين كانوا يذهبون إلى عدم التأويل من أهل الحديث والسنة . وعندما جاء الأشعرى آثر أن يجادل المعتزلة بسلاحهم ، وهو الكلام والحجج العقلية ، لكنه كان فى هذا متبعاً موقف أهل الحديث والسنة من ناحية الوقوف عند النص والتعويل على الكتاب والسنة .

وفيما يتصل بموضوع الإمامة أو الخلافة لم يكن للمعتزلة رأى يخالفون به رأى السنة والجماعة فى هذا الصدد. فهم يقولون بأنها تنعقد باختيار المسلمين أى أنها بالاتفاق والاختيار وليست بالنص والتعيين كما يقول الشيعة . ولم يشترط كثير من شيوخ المعتزلة شرط القرشى فى الخلافة ، وفى هذا كانوا متفقين مع الخوارج .

بيد أنه ينبغى أن نلاحظ أنه بظهور المعتزلة على مسرح الفكر الإسلامى ونظرا للمؤثرات الأجنبية التى خضع لها بعض رجالها كنتيجة لاختلاطهم مع مسيحيي الشام ويهوده وكنتيجة لنشاط حركة الترجمة أيضاً ظهرت مشاكل فى علم الكلام ، تختلف عن المشاكل التى ذكرناها حتى الآن وحددت لنا ظهور الفرق الإسلامية التى أوردناها، أى تختلف عن مشكلة الإمامة ومشكلة العلاقة بين الإيمان والعمل ومشكلة الجبر والاختيار ، وكلها مشاكل ظهرت مع ظهور فرق مثل المرجئة والخوارج والشيعة. وليس معنى هذا أن المشاكل التى تحدثنا عنها حتى الآن قد انتهت ، فقد استمرت هذه المشاكل بعد مجيء

المعتزلة والأشاعرة وامتدت فى كتب أواخر المتكلمين وعلى أقلام فلاسفة الإسلام أيضاً . لكن ما أردنا أن نقوله إن مجىء المعتزلة فى هذا الجو العقلى الذى عاشت فيه ساعد على ظهور مشاكل جديدة إلى جانب المشاكل القديمة وأهم هذه المشاكل الجديدة مشكلة الذات والصفات وما يتصل بها من تنزيه وتشبيه ، ومشكلة العدل الإلهى وصلتها بأفعال العباد على نحو ماسنعرف ذلك الآن عنه تناولنا للأصول الخمسة للمعتزلة .

الأصول الخمسة للمعتزلة :

للمعتزلة خمسة أصول أو مبادىء يلتفون حولها وهى : التوحيد ، والعدل . والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . فقد كتب الخياط المعتزلى فى كتابه الانتصار ، يقول : « ليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . فإذا كملت فى الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلى » . وسنتناول الآن كل أصل من هذه الأصول على حدة مع بيان المشاكل المتصلة به .

الأصل الأول : التوحيد :

ليس المقصود بالتوحيد هنا الإقرار بوحدانية الله . فهذا أمر مسلم به من جميع المسلمين وأقرته جميع الفرق الإسلامية . ومن بينها فرقة المعتزلة . وإنما المقصود بالتوحيد هنا التوحيد بين الذات الإلهية وصفاتها . لكن مامعنى هذا التوحيد بين الذات والصفات ؟

وجد المعتزلة أن النصارى قد تصوروا الله على أنه جوهر له أقانيم أو صفات يتقوم بها هى صفات الوجود والعلم والحياة . وقد أدى هذا التصور عند النصارى إلى إعتبار هذه الصفات ذات كيان مستقل عن الله .

والنظر إليها على أنها أشخاص مستقلة عن الله . وكانت النتيجة لهذا أن ساقهم هذا القول إلى إثبات الهين .

وفيما يتصل بالصورة التي قدمها القرآن لله ، لاحظ المعتزلة أن هناك آيات وصفت الله ببعض الصفات مثل قوله تعالى : « لما خلقت بيدى » وقوله : « الرحمن على العرش استوى » وقوله : « وجاء ربك والملائكة صفاً صفاً » وقوله : « بل يداه مبسوطتان » وقوله : « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » فما الذى ينبغى علينا أن نفهمه من هذه الصفات الواردة فى مثل هذه الآيات ؟ هل نفهم منها أن لله وجها وأنه استوى على عرشه وأن له يدين . . الخ ؟ أم أنه يجب علينا تأويلها ؟

الحق أن أوائل السلف قد وقفوا أمام هذه الآيات ، وذهبوا إلى أنه ينبغى علينا أن نتوقف فى تأويلها ، ونقف عند اللفظ الوارد فى هذه الآيات التى تشير إلى الصفات، وقالوا : إننا نفهم معنى اللفظ الوارد فى هذه الآيات ، ولكننا لسنا مكلفين معرفة تفسير أو تأويل معناها على الحقيقة . فيقول مالك بن أنس مثلا فى آية الاستواء : « الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة » . ويقول أحمد بن حنبل : كل من عند ربنا، آمنا بظاهره، وصدقنا بباطنه ، ووكلنا علمه إلى الله ، ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك » . وقد ذهب بعض السلف إلى أن من حرك يده عند قراءته للآية : « خلقت بيدى » وجب قطع يده .

ومعنى هذا أن أوائل السلف مالوا إلى إثبات الصفات لله تعالى ، مادام هو قد أثبتها إلى نفسه بنص الكتاب ، ولكنهم لم يبحثوا وراء اللفظ عن تأويل معناه ، ووقفوا من قضية التأويل كلها على نحو ما أشرنا إلى ذلك سابقاً . موقف التسليم والتفويض .

لكن هذا الإثبات الخجول أو المحدود للصفات لم يستمر طويلا . إذ أن

بعض الفرق الإسلامية شجعهم ورود صفات بعينها أثبتها الله لنفسه فى بعض الآيات إلى القول بالتشبيه أى بتشبيه ما ورد فى هــــذه الآيات من وجه ويدين . . الخ لله بنفس هذه الصفات عند الإنسان . ومعنى هذا أن الصفاتية (الذين آثبتوا الصفات لله) قد تطور موقفهم ووقعوا فى التشبيه فأصبحوا مشبهة أو فى التجسيم فأصبحوا مجسمة .

والمشبهة قسمان : مشبهة الشيعة وهم الغلاة من الشيعة .ومشبهة أهل الحديث والسنة وهم الجهمية .

يقول البغدادى فى « الفرق بين الفرق » :« أول ظهور التشبيه صادر عن أصناف من الروافض (وهم الشيعة) والغلاة » . وقد حكى عن هشام بن الحكم أحد متكلمى الشيعة أنه كان يقول هو وأصحابه أن معبودهم جسم ذو أبعاض ، له قدر من الأقدار ، ولكن لا يشبه شيئاً من المخلوقات ، ولا يشبهه شيء ، وهو فى مكان مخصوص ، وجهة مخصوصة ، وأنه يتحرك ، وحركته فعله » (الشهرستانى : الملل والنحل) . ويقول الأشعرى فى مقالات الإسلاميين عن هشام بن الحكم وأصحابه أنهم ذهبوا إلى أن معبودهم جسم له نهاية وحد ، طويل عريض عميق ، طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، ولا يوفى بعضه على بعض » . ويروى الأشعرى أيضاً عن هشام آخر هو هشام ابن سالم الجواليق إن أصحابه كانوا يزعمون أن ربهم على صورة الإنسان ، وينكرون أن يكون لحماً ودماً ، ويقولون هو نور ساطع يتلألأ بياضاً » .

وقد انتقلت هذه الأوصاف عند فريق من غلاة الشيعة إلى على بن أبى طالب فألهه بعض أتباعه . وزعموا أن عليا حى لم يقتل ، وأن فيه الجزء الإلهى . . وأنه هو الذى يجيء من السحاب والرعد صوته والبرق سوطه . . . » وقد تأثر غلاة الشيعة فى تأليههم لعلى وذريته وبحلول الجزء الإلهى فيهم بأقوال النصارى الذين قالوا هم عن المسيح إنه الله وإنه الخالق وإنه يحيى ويميت

وأقوال اليهود الذين ذهبوا إلى أن الله خلق آدم على صورته، كما ورد فى العهد القديم .

وإلى مثل هذه الآراء الغريبة عن روح الإسلام ذهب بعض الجهمية ، فيحكى عن داود الجوارى أحد الجهمية أنه قال إن معبوده جسم ولحم ودم وأن له جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس . . الخ ومع ذلك فهو جسم لا كالأجسام ولحم لا كاللحوم . . وهكذا . وهو لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شىء . . وقالت الجهمية أيضاً إن لله كلاما . ورووا أن موسى عليه السلام كان يسمع كلام الله كجر السلاسل .

ومن المشبهة كذلك الحلولية الذين قالوا بجواز ظهور الله فى صورة شخص كما كان جبريل عليه السلام ينزل فى صورة إعرابى ، وقد تمثل لمريم عليها السلام بشراً سويا . ويستدلون على ذلك أيضاً بالحديث الشريف : « لقيت ربى فى أحسن صورة » .

ومن المشبهة أيضاً جماعة الكرامية أصحاب أبى عبد الله محمد بن كرام الذى انتهى فى إثباته للصفات إلى التجسيم ، فذهب إلى أن معبوده مستقر استقرارا على العرش وأنه بجهة فوق ، وقد تأثر بآراء الكرامية ابن تيمية الحنبلى الحرانى .

وأمام هذه الآراء التى وجدها المعتزلة عند أصحاب الديانات الأخرى وعند بعض الفرق الإسلامية كان الموقف العام الذى يميز رجال المعتزلة هو التنزيه (وهو ضد التشبيه والتجسيم) ، ولجأوا فى سبيل الوصول إلى هذه الغاية إلى طرق متعددة :

١ — قالوا إن الله ليس كمثله شىء ، فهو ليس بجسم ولا شبح ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ، ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا طول له ولا عرض ولا عمق وأنه لا يتحرك وليس

بذى جهات ولا يحيط به مكان ولا يجرى عليه زمان ولا تجوز عليه المماسة ولا الحلول وأنه ليس بمحدود ولا متناه الخ . .

فمن أجل أن يؤكد المعتزلة تنزيه الله ونفى أدنى مماثلة بينه وبين الإنسان لجأوا إلى وصفه بهذه المجموعة وغيرها من صفات السلب ، وذلك لأن كل مايرد على خاطر الإنسان من صفات لا بد أن يكون الله خلاف ذلك .

٢ — نظر المعتزلة إلى الصفات على أنها اعتبارات ذهنية عقلية تمثل وجوها مختلفة فى النظر إلى الله ولا تدل بحال من الأحوال — كما يقول الأشاعرة — على صفات قديمة قائمة بالذات . ومعنى هذا أن التنزيه المطلق الذى يفهم من موقف المعتزلة فى وصفهم الله بصفات السلب فقط ، قد تبعته خطوة أخرى ذهبوا فيها إلى ضرورة وصف الله بمجموعة الصفات الإيجابية التى وصف بها نفسه بشرط أن لا نفهم هذه الصفات على أنها معان قديمة قائمة بالذات . لأننا لو فعلنا ذلك فقد أثبتنا إلهين أو أكثر ، ووقعنا فى تعدد الآلهة . الصفات الإلهية عند المعتزلة ليست مستقلة عن الذات ، وإنما هى عين الذات . فالله حى بذاته لا بحياة ، عالم بذاته لا بعلم . قادر بذاته لا بقدرة . ومعنى قولنا إنه عالم — كما يقول النظام — إثبات ذاته ونفى الجهل عنه ؛ ومعنى القول بأنه قادر إثبات ذاته ونفى العجز عنه ، ومعنى قولنا إنه حى إثبات ذاته ونفى الموت عنه ، أما اختلاف حمل الصفات فيرجع إلى اختلاف اضدادها المنفية عن الله ، فاختلاف كونه عالما عن كونه قادرا عن كونه حيا إنما يرجع لاختلاف أضداد تلك الصفات من الجهل والعجز والموت .

٣ — خطى أبو الهذيل العلاف (شيخ من شيوخ المعتزلة) وأصحابه من الهذيلية خطوة أخرى فى النظر إلى الصفات الإلهية ، فليس يكفى عنده أن نقول عن الله إنه حى بذاته لا بحياة ، بل من الممكن أن نثبت له الحياة ونقول إنه حى بحياة وحياته ذاته . وليس يكفى أن نقول إنه قادر بذاته لا بقدرة ، بل من الممكن أن نقول إنه قادر بقدرة وقدرته ذاته . وليس

يكفى أن تقول إنه عالم بذاته لا بعلم ، بل من الممكن أن نقول إنه عالم بعلم وعلمه ذاته . ومعنى هذا أنه بدلا من إنكار الصفات (العلم والقدرة والحياة) والاكتفاء فقط بما ورد فى التنزيل من أسماء الله (عالم قادر حى . الخ) ، وبدلا من أن نقول إنه عالم بذاته لا بعلم ... الخ جاء أبو الهذيل العلاف واثبت الاسم والصفة معا فقال إنه عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حى بحياة ولكنه عاد فسحب باليسار ما أعطاه باليمين . فبعد إن قال إنه عالم بعلم ، أضاف إلى ذلك قوله . « وعلمه ذاته » . وبعد أن قال قادر بقدرة، أضاف إلى ذلك قوله. « وقدرته ذاته » . وبعد أن قال إنه حى بحياة ، أضاف إلى ذلك قوله : « وحياته ذاته» . وهذه خطوة على أى حال على طريق الصفاتية ، وإن كانت تتسم بحرص المعتزلة كلهم على التنزيه وإنكارهم لوجهة نظر الخصوم (الأشاعرة) فى النظر إلى الصفات على أنها معانى قديمة قائمة بالذات الإلهية ومستقلة عنها.

٤ — لجأ المعتزلة إلى تأويل الآيات التى تفيد أن لله وجها ويدا أو عينا. ففى قوله « بل يداه مبسوطتان » تفيد الآية تعبيراً مجازياً يثبت السخاء لله ونفى البخل عنه . واليد عموما تفيد النعمه ، وفى قوله « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » يؤولون الوجه بأنه هو الله نفسه لأننا نقول فى اللغة : قلبت الأمر على وجوهه . وقوله تعالى : « وتجرى بأعيننا » يقولون أى بعلم منا . وفى قوله « ولتصنع على عينى » يقولون أى برعاية منى . والاستواء فى قوله: « الرحمن على العرش استوى » معناه عندهم الإستيلاء والفوقية فى قوله : « يخافون من فوقهم » تعنى العلو والرتبة ، كما فى قوله تعالى : « هو القاهر فوق عباده » . كذلك تأولوا الآيات التى تفيد النزول أو المجىء أو العروج، لأن الله لا ينزل ولا يجىء ولا يصعد . ذلك لأن المراد بالنزول الإحسان والرحمة كقوله تعالى : « وأنزلنا الحديد » أو « وأنزل لكم من الأنعام ... ».

وأنكر المعتزلة إمكان رؤية الله بالأبصار لاقتضائها الجسمية والجهة . واستندوا فى هذا إلى آيات مثل : لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » ،

وقال الله تعالى إلى موسى حين طلب رؤيته ، قال له تعالى : « لن ترانى » . أما الرؤية الواردة فى آيات مثل : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » . فناظرة هنا بمعنى منتظرة . وقد ذهب كثير من المعتزلة إلى أن من الممكن رؤيه الله بالقلوب يوم القيامة .

وذهب أكثر المعتزلة إلى أن الله سميع بصير حقيقة لا مجازا ، لكنهم أنكروا أن يكون سميعا بسمع بصيرا ببصر . لأن ذلك يقتضى وجود الآلة أو الجارحة من أذن وصماخ وعين .. الخ . أما الإرادة فقد ذهب النظام مثلا إلى القول بأن الإدارة على نوعين : إرادة تتعلق بأفعال الله ، وإرادة تتصل بأفعال العباد . وقال النظام إن الإرادة الأولى هى وعلم الله سواء ولا يجوز وصف الله بها إلا فى فعل الخلق . فإرادة الله هى خلقه . أما الإرادة الثانية التى تتصل بأفعال العباد فمعناه أنه آمر بها وناه عنها .

٥ — أهم الصفات التى استأثرت باهتمام المعتزلة صفة الكلام . كلام الله فالله تعالى يقول : « وكلم الله موسى تكليما » لكن ليس معنى هذا عند المعتزلة أن الكلام صفة أزلية لله تعالى . إذ لو صح هذا لكان القرآن قديما قدم الله ، مع أننا نعلم أنه يتجزأ ويتبعض فيقال ثلثه وربعه ، ونعلم أنه أمر ونهى ووعد ووعيد وهذه متضادات ، نعلم أنه مركب ، وهو محكم مفصل . وكل هذا يوجب التعدد فى القرآن ويجعله مخالفا للقديم . وكل ما كان مخالفا للقديم فهو محدث .

فالقرآن عند المعتزلة محدث أو مخلوق أى أنه غير قديم . لكنه كلام الله . فقد أجمع المسلمون على ذلك ولا مجال للشك فيه . ومع ذلك ، ومع كونه كلام الله فهو مخلوق حادث أحدثه الله . « الله أنزل أحسن الحديث » — « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » . فالقرآن منزل ، وكل منزل محدث. ولهذا فإن الله قادر على أن يبدله أو يأتى بمثله أو يزيد فيه: « قل لو كان البحر

مدادا لكلمات ربى لنفذ البحر قبل أن تنفذ كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا ».
وهكذا نرى أن القول بخلق القرآن عند المعتزلة ليس له شأن بما أجمعت عليه الأمة من أن القرآن كلام الله . ومن ناحية ثانية نرى أن هذا القول يتضمن إنكار قدمه ، وإنكار قدمه يتضمن إنفراد الله بالقدم . وهوما أراد المعتزلة أن يؤكدوه فى كل مناسبة ، وهو فرع من تصورهم للتوحيد . ولقد بلغ إصرار المعتزلة على القول بخلق القرآن وإنكارهم لقدمه أن المأمون قد حمل الناس على القول بخلق القرآن ، وذلك لأنه كان يعتقد أن القول بقدمه يوازى تماما قدم الكلمة وألوهية المسيح عند النصارى .

لكن هذه المسألة الدقيقة دقت على أفهام الكثيرين من العامة والفقهاء ولأنهم خلطوا بين خلق القرآن والقول بأنه غير منزل ، مع أنه لم يخطر ببال أحد من المعتزلة أن ينكر أن القرآن كلام الله . ومما ساعد على معارضة رأى المعتزلة فى خلق القرآن أن العامة قد ذهبوا كذلك إن كل مخلوق فلا بد أن يموت ، وما دام القرآن مخلوقا فمصيره الفناء والموت مع أن هذه المسألة لم تخطر على بال أحد من المعتزلة ، وذهبوا إلى أن كلام الله حى تخشع له القلوب وتفيض العيون بالدمع عند تلاوته . ولكن معارضة العامة والفقهاء لمسألة خلق القرآن كان لها ما يبررها . وقد عرفت هذه المسألة فى تاريخ علم الكلام وتاريخ الفكر الإسلامى عامة بمسألة « محنة خلق القرآن » وقد امتحن بها أناس كثيرون وفقهاء وعلماء أيام الخليفة المأمون . وقد للمعتزلة فى قولهم بخلق القرآن ما يبرر هذا القول ليعارضوا به القول بقدم الكلمة عند المسيحيين . ولكن من الحق أن نقول إنهم لم يوفقوا فى « الشكل » الذى عرضوا به أقوالهم ، إذ كان من الممكن أن يعارضوا العقيدة المسيحية دون أن يستخدموا لفظة « خلق القرآن » وهو لفظ أسىء فهمه وخلط بينه وبين وبين أمور كثيرة لم يقل بها المعتزلة ، واتهموا بها زوراً وبهتانا .

الأصل الثانى : العدل :

يطلق على المعتزلة اسم أهل العدل والتوحيد . وقد فرغنا الآن من الحديث عن معنى التوحيد عندهم ورأينا أن التوحيد يمثل أهم صفة للذات الإلهية . أما العدل فيمثل عندهم أهم صفة للفعل الإلهى وهو مجال الصلة بين الله والإنسان . وأحياناً يسمى المعتزلة « بالعدلية » بسبب قولهم بالعدل الإلهى ، وإصرارهم على أن الله منفرد بفعل الخير والعدل ، ونفيهم صدور أى ظلم عنه . ومن أجل هذا ذهبوا إلى حرية الارادة الإنسانية ليجعلوا الإنسان مسئولا عن أفعاله ومناطاً للتكليف . إذ أنه لا يتفق القول بإرادة الله للظلم والشر والفساد مع تكليف الإنسان وحسابه أو لا يتفق العدل الإلهى مع القول بالخير .

والقول بأن الله عادل لا يعنى عدم نسبة الشرور والكوارث إلى الله لكن المعتزلة لا يقولون بأن هذه الكوارث والشرور فعل قبيح ، بل اتفقوا على عدم تسمية هذه الكوارث بأنها شرور ومظالم وآثروا أن يصفوها بأنها فتنة وابتلاء للناس . فإزالة بعض النعم عن الإنسان فى الحياة الدنيا ليس ظلماً أو عبثاً أو فساداً أو شراً ، وإنما هو من قبيل الابتلاء والإمتحان للإنسان . ولو كان الإنسان فى نعيم دائم لطغى وتجبر وتكبر . « وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بجانبه » .

ولما كان الله عادلا فى حكمه فهو لم يدخر عن عباده شيئاً مما يعلم أنه إذا فعله بهم أتوا الطاعة والصلاح . فليس عند الله تعالى فى رأى المعتزلة شيء أصلح مما أعطاه جميع الناس ، وليس عنده هدى أهدى مما منحهم ، وليس يقدر الله على شيء أصلح مما فعل . وحجة المعتزلة فى هذا أنه لو كان عند الله أصلح وأفضل مما فعل بالناس ومنحهم إياه لكان بخيلا بهم ظالماً لهم . ولو أعطى شيئاً من فضله بعض الناس دون البعض الآخر لكان فى هذا محاباة والمحاباة جور وظلم .

وهكذا نرى أن مفهوم العدل الإلهي عند المعتزلة مرتبط بفعل الصلاح والمصلحة للناس وبالتالى فهو مرتبط عندهم أو عند بعضهم - مثل النظام - على عدم قدرة الله على أن يفعل لعباده فى الدنيا ما ليس فيه صلاحهم. فالعدل الإلهي عند المعتزلة هو ما جاء متمشياً مع خير الناس ومصالح العباد وخيرهم حتى ولو بدا هذا العدل على أنه ظلم وكارثة، فى حين أنه على الحقيقة ابتلاء واختبار لصبر الإنسان وشكره لله. أما العدل عند خصومهم من أهل السنة والأشاعرة فهو التصرف فى الملك على مقتضى المشيئة، بحيث لو أراد الله هلاك العالم لكان هذا الفعل منه عدلا.

ومعنى هذا أن المعتزلة الذين سموا بأهل التوحيد لأنهم نزهوا الله عن مشابهة المخلوق عن طريق نفى الصفات أرادوا أيضاً أن ينزهوه عن الظلم باعتبار أنه لا يشابه المخلوق الذى يصدر الظلم عنه. ومن هذه الناحية سموا بأهل العدل.

ولما كان الظلم موجوداً أو الفساد موجوداً فلا بد أن يكون مصدره هو الإنسان لا الله. ولهذا ذهب المعتزلة إلى أن الإنسان خالق لأفعاله. إن الله أوجد فى الإنسان العقل، وجعله مناط تكليفه. وبعث الأنبياء الذين جاءوا بالشرائع لهداية الإنسان وخيره وخلق الله العقل فى الإنسان وبعثه للأنبياء إنما كان لطفاً منه سبحانه لكن الله بعد خلقه لهذه الألطاف ترك الإنسان أمام حرية إرادته، وذلك لأن الإنسان مسئول عن أفعاله ولا يمكن أن يكون هناك معنى للثواب أو العقاب بدون إقرار هذه المسئولية الإنسانية. والإنسان عند ما يطلب العفو والمغفرة من الله إنما يفعل ذلك لأنه يعلم أنه مسئول عن أفعاله وذنوبه وسيئاته «ربنا اغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا» والحساب فى الآخرة إنما يكون وفقاً للعمل الذى يقوم به الإنسان بحريته: «وإنما توفون أجوركم يوم القيامة».

وقد اقتضى القول بحرية الإرادة الإنسانية عند المعتزلة تقرير الاستطاعة للإنسان والإستطاعة قدرة على الفعل وعلى الترك ، لأنها سابقة على الفعل ، وهى قدرة إنسانية بشرية خالصة تقوم على العدم الذى يغذيه الترجيح وكل هذا سابق على الفعل أو على تنفيذ الفعل لكن هذه القدرة البشرية لا تنفى وجود القدرة الإلهية ، لأنها قدرة عامة وتتصل أولا وقبل كل شىء باللحظة الأخيرة فى تنفيذ الفعل .

والفعل عند المعتزلة قد يبدو شراً كالآلام والأمراض ، ولكنه لا يكون قبيحا .

وقد يبدو خيرا كالنعم والملذات ولكنه لا يكون حسناً والمهم فى تقرير حسن الأفعال وقبحها عند المعتزلة ليس هو الشرع بل العقل أى أن الفعل يكون حسناً لا لمجرد أن الله أمر به أو نهى عنه ، بل لأن العقل جاء مقررا لحسنه وقد يكون هذا هو السبب الذى من أجله فضل المعتزلة أن يستخدموا « كلمتى الحسن والقبح » بدلا من كلمتى « الخير والشر » وذلك لما توحى إليه هاتان الكلمتان من أن الله هو الذى رسم الخير والشر عن طريق الشرع . ولكن الحسن والقبح الفعلين عند المعتزلة لا يعتمدان على ما يراه الفعل فى ظاهر الفعل من نتائج مباشرة بل على ما يترتب على الفعل من نتائج بعيدة. فقد تكون النعمة العاجلة التى ترتبت على فعل من الأفعال مؤدية إلى شر بعيد، ولهذا فإن هذا الفعل سيعد قبيحاً لا حسناً. وقد يكون القبح الظاهر من وراء فعل من الأفعال مؤدياً إلى حسن لا حق ، ولهذا فإن مثل هذا الفعل سيوصف بالحسن والقبح .

الأصل الثالث : الوعد والوعيد :

تقتضى العدالة الإلهية إثابة الأخيار ومعاقبة الأشرار وذلك لأن الإنسان يستحق على طاعته الثواب وعلى معصيته العقاب. والإيمان بالثواب والعقاب قائم على أساس السمع عند جميع الفرق الإسلامية ، لكنه عند المعتزلة قائم على السمع والعقل معاً لأنه نتيجة ضرورية للقول بحرية الإرادة والقول

بالتكليف . إننا إذا أردنا أن يكون للتكليف معنى فلا بد أن يكون هناك وعد بالثواب ووعيد بالعقاب . وعلى العكس من ذلك ، إذا كان كل شيء مقدراً وكان الإنسان مجبراً فى أفعاله فعلام إذن تثيبه أو تنزل به العقاب لشيء لا يد له فيه وفيم وعده بالجنة وتوعده بالنار ؟ . وكما يقوم الخيام على لسان البستانى :

نصبت فى الدنيا شراك الهوى وقلت أجزى كل قلب غوى
أتنصب الفخ لصيدى وإن وقعت فيه قلت عاص هوى ؟

وقد اشترط المعتزلة التوبة الإيجابية عن الذنوب للخلاص والعفو وإذا خرج المؤمن من الدنيا عن طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض .

وعلى العكس من ذلك ذهب أهل السنة والجماعة أن الثواب والعقاب تابعان لكلام الله الأزلى ، ويؤكدون أن الإنسان إنما ينجو ويستحق الثواب بـ « وعد » من الله ، ويستوجب العقاب بـ « وعيد » منه وينظرون إلى الوعد والوعيد على أنهما من تقديرات الله الأزلية التى لا دخل للعقل الإنسانى فى تغييرها أو تبديلها . أما المعتزلة فيرون أن الوعد والوعيد لاحقان للفعل الإنسانى ومرهونان بهذا الفعل ويتوقفان على تحكيم العقل فى الفعل .

الأصل الرابع : المنزلة بين المنزلتين :

هذا الأصل أو المبدأ هو الأساس فى نشأة فرقة المعتزلة . وقد سبق أن أشرنا إلى واصل بن عطاء رأى أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً مطلقا بل هو فى منزلة بين المنزلتين . وقلنا إن هذا الرأى كان وسطا بين رأى الخوارج ورأى المرجئة . فإذا خرج الفاسق مرتكب الكبيرة من الدنيا قبل أن يتوب سيكون مخلداً فى النار ، لكن عذابه أقل من عذاب الكفار ،

ويتصل بوضع الفاسق مرتكب الكبيرة والقول بأنه فى منزلة وسطى بين المؤمن والكافر عند المعتزلة نظرتهم إلى الإيمان باعتبار أنه يزيد وينقص عن طريق العمل باعتبار أن الإيمان عندهم ليس مجرد تصديق بالقلب بل هو عمل بالجوارح .

الأصل الخامس : الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر :

هذا هو الأصل الوحيد الذى يشترك فيه المعتزلة مع سائر الفرق الإسلامية . فكل المسلمين يوصون بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بكل الوسائل المتيسرة باللسان واليد والسيف . والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مبدأ عملى يتصل بالسلوك وينظر إليه المعتزلة على أنه فرض كفاية على كل مؤمن .

الباب الثالث

مشكلة خلق العالم

فى

الفلسفة الإسلامية

١ — خلق الله للعالم فى القرآن

نص القرآن الكريم فى آيات كثيرة على أن الله قد خلق كل شىء، ووصفه من أجل ذلك بأنه الخالق. أو الخلاّق، مثل «ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو. خالقُ كل شىء، فاعبدوه. وهو على كل شىء وكيل (سورة الأنعام — الآية ١٠٢). ومثل: «أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلُق مثلهم. بلى. وهو الخلاق العليم» (سورة يس — الآية ٧١) وفى بعض الأحيان يصفه أيضاً بأنه البديع: «بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد، ولم تكن له صاحبة، وخلق كل شىء. وهو بكل شىء عليم» (سورة الأنعام. الآية ١٠١). وفى أحيان أخرى بأنه المصوِّر، أو بأنه يصور: «وهو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء، لا إله إلا هو العزيز الحكيم» سورة آل عمران، الآية ٦).

والله فى القرآن خالق السموات والأرض والإنسان والأنعام: «خلق السموات والأرض بالحق. تعالى عما يشركون. خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين. والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع منها تأكلوُن» (سورة النحل — الآيات: ٣، ٤، ٥).

وقد نص القرآن الكريم على أن الخلق كله تم فى ستة أيام: «هو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش» (سورة الحديد، الآية ٤) خصص منها يومين لخلق السموات «فقضاهن سبع سموات فى يومين. وأوحى فى كل سماء أمرها» (سورة فُصلت، الآية ١٢). كما خصص أربعة أيام لخلق الأرض وما عليها، يومين منها لخلق الأرض نفسها فقط: قل أئنكم لتكفرون بالذى خلق الأرض

فى يومين وتجعلون له أنداداً ، ذلك رب العالمين . وجعل فيها رواس من فوقها وبارك فيها وقدّر فيها أقواتها فى أربعة أيام سواء للسائلين » (سورة فصلت ، الآية ٩ ، ١٠) .

هذ فيما يتعلق بالخلق الأول .

لكن بالإضافة إلى هذا . فإن القرآن الكريم يتحدث عن قدرة الله تعالى على إعادة الخلق من جديد ، ويذكرنا بأنه سيقوم بخلق آخر : « وأن عليه النشأةَ الأخرى » (سورة النجم ، الآية ٤٧) . « يوم َنطوى السماء كَطَىِّ السجل للكُتب . كما بدأنا أول َخلق نعيدُه وعداً علينا إنا كنا فاعلين » سورة الأنبياء الآية ١٠٤) . ويتحدث عن قدرته تعالى فى إرجاع الإنسان سيرته الأولى : « إنه على رجعه لقادر » (سورة الطارق ، الآية ١٨) . أو عن قدرته فى بعث الموتى « والموتى يبعثهم الله ثم إليه يُرْجعون ») سورة الأنعام ، الآية ٣٦) .

فهناك إذن نشأتان أو خلقان : خلق تم فى الماضى وخرج به العالم من العدم إلى الوجود ، وخلق آخر سيتم فى الآخرة : يوم البعث والنشور .

وفى القرآن الكريم آيات أخرى تتحدث عن خلق ثالث غير هذين الخلقين .

هذا الخلق الثالث هو عبارة عن تجدد الخلق الأول واستمرارة . ذلك أن فعل الخلق أو تأثير الله فى الكون لم ينته بصورة قاطعة فى ستة أيام ، بل له مظاهر أخرى تتجدد أمام أعيننا كل يوم . فمثلا ، بالإضافة إلى البعث فى الآخرة الذى تحدثنا عنه نستطيع أن نقول إن ثمة بعثاً آخر : بعثاً يومياً : وهو الذى يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار . ثم يبعثُكمُ فيه ليُقضى أجلٌ مُسمى . ثم إليه مرجعكم . ثم يُنبئكمْ بما كنتم تعملون » (سورة الأنعام الآية ٦٠) . ومثال آخر : الله يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى : « إن الله فالق الحبّ والنوى . يخرج الحى من الميت ، ومخرج

الميت من الحي . ذلكم الله فأنى تؤفكون . فالق الإصباح » (سورة الأنعام ، الآية ٩٥ ، ٩٦) . وإذا وضعنا هذه الصور المختلفة لذلك الخلق المتجدد أمام أعيننا ، استطعنا أن نفهم حديث الله عن نفسه بأنه المبدىء المعيد ، لا بمعنى أنه قادر على هذا فى الآخرة فقط . بل فى الحياة الدنيا نفسها : « إنه هو يبدىء ويعيد » (سورة البروج ، الآية ١٣) « أو لم يروا كيف يُبدى الله الخلق ثم يعيده . إن ذلك على الله يسير » (سورة العنكبوت الآية ٩) .

هذه هى الأشكال الثلاثة للخلق التى يتحدث عنها القرآن .

إلا أن فعل الله أو تأثيره فى العالم ليس وقفاً على الخلق فى هذه الأشكال الثلاثة ، بل يتناول أيضاً عناية الله بالكون وحفظه لكل ما فى العالم ومن فيه : « إنْ كل نفسٍ لما عليها حافظ » (سورة الطارق الآية ٤) ، « فالله خير حافظاً وهو أرحم الرحمين » (سورة يوسف ، الآية ٦٤) أما عنايته بالكون فتجلى فى صور متعددة ، فى قوله مثلا : « وهو الذى يرسل الرياح بشرا بين يدى رحمته » (سورة الأعراف ، الآية ٥٧) . وفى قوله « ألم نجعل الأرض مهادا ، والجبال أوتادا ، وخلقناكم أزواجا ، وجعلنا نومكم سباتاً ، وجعلنا الليل لباسا ، وجعلنا النهار معاشا ، وبنينا فوقكم سبعا شداداً ، وجعلنا سراجا وهاجا ، وأنزلنا من المعصِرات ماءاً ثجاجا ، لنخرج به حباً ونباتا وجناتٍ ألفافا » (سورة النبأ ، والآيات من ٦ - ١٦) وفى قوله : « الله الذى سخر لكم البحر » (سورة الجاثية ، الاية ١٦) .

* * *

هذه هى الصور التى نستطيع أن نستخرجها من القرآن الكريم حول خلق الله للعالم وتأثيره فيه . أما كيفية هذا الخلق ، فهناك آيات أخرى تعرضت له . ولكننا سنرجىء الحديث عنها الان ،

أما فيما يتعلق بمشكلة خلق الله للأفعال الإنسانية ، والآيات التى وردت فى القرآن تثبت أن الإنسان حر مخير ، والآيات الأخرى التى تثبت أنه مجبر ، فقد أشرنا إلى بعضها فى الباب الثانى .

والذى يهمنا بعد هذا أن نقدم الآن مشكلة كيفية خلق الله للعالم كما ظهرت فى الفلسفة الإسلامية ، وفى ختام عرضنا لمختلف الآراء التى قيلت حول هذه المشكلة المتشعبة على يد المتكلمين والفلاسفة ، سيكون بوسعنا أن نحكم على مدى اتفاق هذه الآراء مع الصورة التى قدمها القرآن للخلق . فلنرجىء الحكم فى هذا الآن .

٢ — خلق العالم بين الحدوث والقدم

هذه أول مسألة أثارها المتكلمون والفلاسفة حول مشكلة خلق العالم .

فالله خالق للعالم ، والعالم مخلوق من الله . هذا ما يسلم به الجميع . ولكن هل نستطيع تبعاً لذلك أن نقول إن العالم محدث ؟ .

هذا ما يتمشى مع المنطق لأنه إذا كان العالم مخلوقا ، فمعنى ذلك أنه محدث . وإذا كان الله خالق العالم ، فمعنى ذلك أنه محدثه أو فاعله أو مبدعه أو صانعه . لكن بعض الفلاسفة الإسلاميين فرقوا بين الخلق والإحداث ، وقالوا إن الله خالق العالم . ولكنه ، أى العالم ، قديم وليس محدثاً ، أى أنه لم يزل موجوداً مع الله ، ومعنى ذلك أن خلق الله للعالم لم يتم فى الزمان ، لأن الله ليس متقدماً على العالم فى الزمان ، وسنعرف السبب الذى دعاهم إلى هذا القول والحجج التى قالوا بها فى الدفاع عن موقفهم .

لكن علينا بادىء ذى بدء أن لا نخلط بين موقف هؤلاء الفلاسفة الذين يقولون بأن العالم قديم ، وفى الوقت نفسه بأنه مخلوق ، وبين موقف الدهريين أو الماديين الذين قالوا بقدم العالم وأنكروا أن يكون مخلوقا بفعل خالق . بل أنكروا العناية الإلهية ولم يسلموا بما جاءت به الأديان ، وردوا كل ما يحدث فى العالم إلى فعل القوانين الطبيعية . وهذه الكلمة : كلمة « الدهريين » أو « الدهرية » مأخوذة من الآية ٢٤ من سورة الجاثية التى تقول بلسان الكفار : « وقالوا ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ، وما لهم بذلك من علم ، إن هم إلا يظنون » .

فالدهريون هم الملاحدة الماديون الذين ينكرون الخلق والخالق . أما الفلاسفة الإسلاميون الذين سنعرض لهم فقد سلموا بالخلق وأثبتوا

وجود الخالق أو الصانع (وهم يختلفون بهذا مع الدهريين) ولكنهم قالوا بأن العالم قديم وليس محدثاً (وفى هذا يتفقون مع الدهريين) .

وقبل أن نتناول رأى الفلاسفة القائلين بقدم العالم يحسن أن نعرض أولا للرأى المقابل ، وهو الرأى الذى يدين به كل مسلم ، وأعنى به الإيمان بأن العالم محدث ، وبأن الله خالق العالم المحدث .

(ا) خلق العالم المحدث

١ — إثبات حدث العالم عند الباقلانى : (المتوفى عام ٤٠٣ هـ) .

الباقلانى هو الإمام أبو بكر محمد بن الطيب بن الباقلانى ، من كبار متكلمى الأشاعرة وهو الذى أقام بناء مذهب الأشاعرة الاعتقادى بناء منظما منهجياً استدلالياً ، بل إنه يعد المؤسس الحقيقى لعلم كلام السنى .

يقول الباقلانى فى كتابه (التمهيد) أو التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة) (ضبطه وقدم له وعلق عليه الأساتذة محمود الخضيرة وعبد الهادى أبو ريده — الناشر دار الفكر عام ١٩٤٧) .

« والموجودات كلها على ضربين : قديم لم يزل ، ومحدث لوجوده أول .

فالقديم هو المتقدم فى الوجود على غيره ، وقد يكون لم يزل ، وقد يكون مستفتح الوجود ، دليل ذلك قولهم : بناء قديم ، يعنون أنه الموجود قبل الحادث بعده . وقد يكون المتقدم بوجوده على ما حدث بعده متقدما إلى غاية ، وهو المحدث المؤقت الموجود . وقد يكون متقدما إلى غير غاية ،

وهو القديم ، جل ذكره ، وصفات ذاته ؛ لأنه لو كان متقدماً إلى غاية يؤقت بها فيقال إنه قبل العالم بعام أو مائة ألف عام لأفاد توقيت وجوده أنه معدوم قبل ذلك الوقت ؛ والله يتعالى عن ذلك .

والمحدث هو الموجود من عدم ، يدل على ذلك قولهم : حدث لفلان حادث من مرض أو صداع إذا وجد به بعد أن لم يكن ، وحدث به حدث الموت ، وأحدث فلان فى هذه العرصة بناء ، أى فعل ما لم يكن قبل .

والمحدثات كلها تنقسم ثلاثة أقسام : جسم مؤلف ، وجوهر منفرد ، وعرض موجود بالأجسام والجواهر .

فالجسم هو المؤلف ، يدل على ذلك قولهم : رجل جسيم ، وزيد أجسم من عمرو ، إذا كثر ذهابه فى الجهات ؛ وليس يعنون بالمبالغة من قولهم : « أجسم » و « جسيم » إلا كثرة الأجزاء المنضمة والتأليف ؛ لأنهم لا يقولون : « أجسم » فيمن كثرت علومه وقدره . .

والجوهر هو الذى يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضاً واحداً ، لأنه متى كان ذلك كان جوهراً ، ومتى خرج عن ذلك خرج عن أن يكون جوهراً . والدليل على إثباته علمنا بأن الفيل أكثر من الذرة ؛ فلو كان لا غاية لمقادير الفيل ولا لمقادير الذرة لم يكن أحدهما أكثر مقادير من الآخر ؛ ولو كان كذلك لم يكن أحدهما أكبر من الآخر ، كما أنه ليس بأكثر مقادير منه .

والأعراض هى التى لا يصح بقاؤها ، وهى التى تعرض فى الجواهر والأجسام ، وتبطل فى ثانى حال وجودها . والدليل على أن هذا فائدة وصفها بأنها أعراض ، قوله تعالى : « تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة » (سورة ٨ ، آية ٦٧) ، فسمى الأموال أعراضاً ، إذ كان آخرها

إلى الزوال والبطلان ؛ وقول أهل اللغة عرض بفلان عارض من حمى أو جنون ، إذا لم يدم به ذلك ، ومنه أيضاً قول الله تعالى ، إخباراً عن الكفار في اعتقادهم فيما أظلهم من العذاب أنه عارض لما اعتقدوا أنه مما لا دوام له : « قالوا : هذا عارض ممطرنا » (سورة ٤٦ ، آية ٢٤) .

والدليل على إثبات الأعراض تحرك الجسم بعد سكونه وسكونه بعد حركته . ولابد أن يكون ذلك كذلك لنفسه أو لعلة ؛ فلو كان متحركا لنفسه ماجاز سكونه ، وفي صحة سكونه بعد تحركه دليل على أنه متحرك لعلة هي الحركة . . ويستحيل أن يكون متحركا لنفسه ؛ لأن ذلك لو كان كذلك لوجب أن لا يوجد من جنسه في ذلك الوقت إلا ما كان متحركا . ألا ترى أن السواد إذا كان سواداً لنفسه لم يجز أن يوجد من جنسه ما ليس بسواد ؟ وفي العلم بأنه قد يوجد من جنس الجواهر والأجسام المتحركة ما ليس بمتحرك دليلٌ على أن المتحرك فيها ليس بمتحرك لنفسه وأنه الحركة كان متحركا .

ومما يدل على ذلك علمنا بأن الإنسان تارة يقدر على التحرك ويعجز عنه أخرى ؛ وقد ثبت أنه لا بد لقدرته من تعلق بمقدور . وكذلك القدير تعالى يقدر عند الموحدين وعند من أثبته من الملحدين النافين للأعراض على تحريك الجسم تارة وعلى تسكينه تارة أخرى .

ويستحيل أن تكون القدرة على ذلك لا تعلق لها بمقدور . كما يستحيل وجود علم لا تعلق له بمعلوم وذكر لا تعلق له بمذكور . ويستحيل أن يكون مقدور القدرة هو إيجاد الجسم وإحداثه ، لأنه إنما يتحرك في الثاني من حال وجوده مع استحالة حدوثه وتجدده في ذلك الوقت ، ولأن ذلك إن كان كذلك فقد صح وثبت حدوث الجسم ، وهذا هو الذي نبتغيه بإثبات الأعراض . . (ص ٤١ — ص ٤٣) .

« والأعراض حوادث ، والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند مجيء السكون ، لأنها لو لم تبطل عند مجيء السكون لكانا موجودين فى الجسم معاً ، ولوجب لذلك أن يكون متحركا ساكناً معاً ، وذلك مما يعلم فساده ضرورة .

والدليل على حدوث الأجسام أنها لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها ؛ وما لم يسبق المحدث محدث كهو ، إذ كان لا يخلو أن يكون موجوداً معه أو بعده ، وكلا الأمرين يوجب حدوثه . والدليل على أن الجسم لا يجوز أن يسبق الحوادث أنا نعلم باضطرار أنه متى كان موجوداً فلا يخلو أن يكون متماس الأبعاض مجتمعاً أو متبايناً أو مفترقاً ، لأنه ليس بين أن تكون أجزاؤه متماسة أو متباينة منزلة ثالثة ، فوجب ألا يصح أن يسبق الحوادث. وما لم يسبق الحوادث فواجب كونه مُحدثاً ، إذ كان لا بد أن يكون إنما وجد مع وجودها أو بعدها ، فأى الأمرين ثبت وجب به القضاء على حدوث الأجسام » . (ص ٤٤) .

وهكذا نرى أن الباقلانى يبدأ بأن يعرف الأجسام والجواهر والأعراض ثم يثبت أولا وجود الأعراض والأجسام ، ويثبت ثانياً أن وجودها أو قيامها بها ليس راجعاً إلى طبيعة الأجسام ذاتها بل إلى علة أو قدرة أخرى خارجة عليها ، ومعنى ذلك أن الأعراض حوادث ، ويثبت ثالثاً أن الأجسام حادثة عن طريق إثبات أنها لا تسبق الحوادث أو الأعراض ، فلا بد أن تكون حادثة هى الأخرى ، لأن مالا يسبق الحوادث فهو حادث. ولما كان العالم كله عنده ليس إلا مجموعة من الأجسام والجواهر ، والأعراض الملازمة لهذه الأجسام ولتلك الجواهر فلا بد أن يكون العالم كله محدثاً .

وكل هذا تمهيد لإثبات الصانع الأول . يقول الباقلانى :

« ولا بد لهذا العالم المحدث المصوَّر من محدث مصوِّر . والدليل على

ذلك أن الكتابة لا بد لها من كاتب ، ولا بد للصورة من مصوِّر ، وللبناء من بان . وأنا لا نشك فى جهل من خبرنا بكتابة حصلت لا من كاتب ، وصياغة لامن صائغ ، فوجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع صنعها . .

ويدل على ذلك علمنا بتقدم بعض الحوادث على بعض وتأخر بعضها عن بعض مع العلم بتجانسها ، ولا يجوز أن يكون المتقدم منها متقدماً لنفسه وجنسه ، لأنه لو تقدم لنفسه لوجب تقدم كل ما هو جنسه .. وفى العلم بأن المتقدم من المتماثلات لم يكن بالتقدم أولى منه بالتأخر دليل على له مقدِّماً قدمه وجعله فى الوجود مقصوراً على مشيئته .

ويدل على ذلك أيضاً علمنا بصحة قبول كل جسم من أجسام العالم لغير ما حصل عليه من التركيب . . فلا يجوز أن يكون ما اختص منها بشكل معين مخصوص إنما اختص به لنفسه أو لصحة قبوله له ، لأن ذلك لو كان كذلك لوجب قبوله لكل شكل يصح قبوله له فى وقت واحد حتى يجتمع فيه جميع الأشكال المتضادة . وفى فساد ذلك دليل على بطلان هذا القول ووجوب العلم بأن كل ذى شكل منها إنما حصل كذلك بمؤلف ألفه وقاصد قصد كونه كذلك ، (ص ٤٤ ٤٥) .

وهذا الصانع الأول هو وحده القديم ، وما عداه من الموجودات محدث . ومعنى ذلك أن فاعل المحدثات ليس محدثاً بل قديماً .

« والدليل على ذلك أنه لو كان محدثاً لاحتاج إلى محدث ، لأن غيره من الحوادث إنما احتاج إلى محدث من غير أن يكون محدثاً ، وكذلك القول فى محدثه ، إن كان محدثاً ، فى وجوب حاجته إلى محدث آخر ، وذلك محال . لأنه كان يستحيل وجود شىء من الحوادث إذا كان وجوده مشروطاً

بوجود ما لا غاية له من الحوادث شيئاً قبل شيء ، وهذا هو الدليل على إبطال قول من زعم من أهل الدهر أن الحوادث لا أول لوجودها » .

* * *

وأقوال متكلمي السنة فى إثبات حدث العالم لا يخرج عما أوردناه من كلام الباقلانى . فقد أفاد منه تلميذه إمام الحرمين أبو المعالى الجوينى (المتوفى فى عام ٤٧٨ هـ) وأفاد من الجوينى تلميذه حجة الإسلام أبو حامد الغزالى (المتوفى عام ٥٠٥) وسنعرض فيما بعد لبعض الحجج التى قالها الغزالى لإثبات حدث العالم فى رده على من قال بقدمه من الفلاسفة .

أما الجوينى فيحسن أن نشير إلى بعض ما قاله فى هذا السبيل . يرى الجوينى (كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد لإمام الحرمين الجوينى : حققه وعلق عليه وقدم له الدكتور محمد يوسف موسى والأستاذ عبد المنعم عبد الحميد ـ الناشر مكتبة الخانجى ـ ١٩٥٠) أن العالم هو كل موجود سوى الله تعالى وصفة ذاته . والعالم هو الجواهر والأعراض والأكوان والأجسام . أما الجوهر فهو المتحيز ، والعرض هو المعنى القائم بالجوهر كالألوان والطعوم والروائح والحياة والموت والعلوم والإرادات والقُدر . والأكوان هى الحركة والسكون والإجتماع والإفتراق والجسم هو المتألف ، فإذا تألف جوهران كان جسماً .

وبعد هذه التعريفات يثبت الجوينى حدث الجواهر على أصول منها إثبات الأعراض وإثبات استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض ، وإثبات استحالة حوادث لا أول لها . وكل هذا يتفق مع ما قاله الباقلانى ، ويؤدى إلى إثبات حدث العالم وبالتالى إثبات العلم بالصانع . على أساس التفرقة بين الممكن والواجب ، وهى التفرقة التى ستلعب دوراً خطيراً عند الفلاسفة . وإن كانت قد اتخذت عند هؤلاء الفلاسفة (وبالأخص عند الفارابى وابن

سينا) معنى يختلف تماما عما قصده منها علماء الكلام وبالأخص الجوينى يقول الجوينى : « إذا ثبت حدث العالم ، وتبين أنه مفتتح الوجود ، فالحادث جائز وجوده وانتفاؤه ، وكل وقت صادفه وقوعه كان من المجوزات تقدمه عليه بأوقات ، ومن الممكنات استئخار وجوده عن وقته بساعات . فإذا وقع الوجود الجائز بدلا عن استمرار العدم المجوز ، قضت العقول ببداهتها بافتقاره إلى مخصص خصصه بالوقوع . وذلك أرشدكم الله مستبين على الضرورة ولا حاجة فيه إلى سبر العبر والتمسك بسبيل النظر » (ص ٢٨ من كتاب الإرشاد للجوينى) .

وفى مقابل « الممكن » يضع أبو المعالى الجوينى « الواجب » وبعد أن يرفض أن يكون هذا الواجب علة طبيعية توجب معلولها على الاقتران « كما يقول الطبائعيون » ويرفض كذلك أن يكون هذا الوجب طبيعة توجد العالم نفسها لا على الاختيار ينتهى إلى أن هذا الواجب « مخصص الحوادث فاعل لها على الاختيار » .

غير أننا يجب أن نفرق بين الواجب الذى يتحدث عنه أبو المعالى الجوينى وبين واجب الوجود الذى يتحدث عنه ابن سينا لأن الأصل فى نشأة فكرة واجب الوجود أن الفلاسفة أرادوا أن يبدأوا فى البرهنة على وجود الله من الله نفسه لا من المخلوقات على نحو ما سنبين ذلك فيما بعد . أما الواجب عند أبى المعالى فقد بدا فيه من الحادث الذى سماه بالممكن . ولا فارق عندنا بين هذا البرهان وبين برهان الأعراض أو الحوادث الذى تحدثنا عنه فيما سبق إلا فى التسمية فقط .

٢ — نقد ودليل آخر

هذا نقد وجهه أبو الخير الحسن ابن سوار البغدادى المعروف بابن الخمار (ولد عام ٣٣١ هـ ، ٩٤٢ م وتاريخ وفاته غير معروف) ضد ما استدل به المتكلمون على حدث الأجسام . ولكن ليس معنى ذلك أن البغدادى يريد أن يثبت قدم الأجسام ، بل معناه فقط أنه يرى أن دليلهم الذى سبق أن أوردناه ضعيف . وأنه يفضل عليه دليل يحيى النحوى.وقد نشر البغدادى نقده للمتكلمين وخلاصة لدليل يحيى النحوى فى مقال له نشره الدكتور عبد الرحمن بدوى فى ملحق كتاب « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » عن نسخة مخطوطة باستانبول .

« يقول البغدادى إن الدليل الذى يستدل به المتكلمون على حدث الأجسام يجرى هذا المجرى .

« قالوا الجسم لا ينفك من الحوادث ولا يتقدمها ، وكل مالا ينفك من الحوادث ولم يتقدمها فهو محدث ، فالجسم إذن محدث » .

ثم يعقب على ذلك قائلا : إذا تصفحت مقدمتهم بان كذبها ، وذلك أن العرض هو الذى يكون ويبطل من غير فساد الموضوع له . وهو الذى يحتاج فى وجوده إلى ما يوجد منه وهو الجسم ، والأعراض مفتقرة فى وجودها إلى الأجسام ، وليست الأجسام هى التى تفتقر فى وجودها إلى الأعراض.و إذا كان هذا هكذا لم يلزم أن يكون إذا كانت الأعراض محدثة أن تكون الأجسام محدثة . وإنما كان يلزم ذلك لو كانت الأعراض مقومة لذات الجسم كالحيوان المقوم لذات الإنسان والنطق المقوم له : فإن هذين إذا ارتفعا ارتفع بارتفاعهما الإنسان ، وإذا وجدا وجد بوجودهما

الإنسان . فلو كانت الأعراض مقومة لذات الجسم ومأخوذة فى معناه لقد كان القول — بأنه إذا كانت محدثة لزم أن يكون الجسم محدَثاً — مساغٌ فأما والأعراض ليس لها مدخلٌ فى وجود الجسم ، فلا يلزم أن يكون إذا كانت الأعراض بحال ما أن يكون الجسم بتلك الحال » .

ثم يقول : « وأيضاً فإن الأعراض إنما هى عارضة لأمر من الموجود مفروغ منه ، إذا كان معنى إسمها أنها عارضة لشىء وطارئة عليه ، فإذا كان هذا هكذا ، لزم أن يكون الشىء الذى تعرض له وتطرأ عليه متقدماً عليها . والأعراض إنما تطرأ على الجسم فتوجد فيه وليس لها وجود من دونه . فمقارنة الأعراض له دليل على تقدمه عليها لا حدوثه . ودليلهم هذا إلى أن يكون دليلا على تقدم الجسم أولى من أن يكون دليلا على حدوثه إذ كان حكمه مخالفاً لحكم الحوادث وهى الأعراض . وقد تبين ذلك بقياس هو هذا :

كل محدث موجود فى شىء وعارض لشىء على رأيهم .

والجسم ليس بعرض .

فالجسم إذن ليس بمحدث .

ونلاحظ هنا أن فى كلام البغدادى مغالطة ، وإن كان ظاهره حقاً . وذلك لأن المتكلمين يقولون بأن الأجسام لا تسبق الحوادث أو الأعراض ويتخذون من هذا دليلا على إثبات حدوث الأجسام ، لأن ما لا يسبق المحدث فهو محدث مثله أما البغدادى فقد بدأ غير هذه البداية إذ ذهب إلى أن الأعراض إنما هى عارضة لأمر من الوجود مفروغ منه » . وهذا ما لا « يسلم به المتكلمون . إذ أن وجود الجسم عندهم لا ينفك عن وجود الأعراض ، والأعراض هى التى تقوم وجوده وتحدده . وهذا معناه أنه أى الجسم ليس سابقاً على الأعراض . فهى تطرأ عليه حقاً . ولكن هذا الطريان كما يقول الجوينى فى الإرشاد (ص ٢٢) « ليس طريان حالة عليها لا تكون فيها .

فذلك قلب لجنسها ، وانقلاب الأجناس محال » . بل هو طريان لحالة كانت عليها .

وأياً ما كان الأمر ، فإن البغدادى يفضل على الدليل الذى استدل به المتكلمون على حدث العالم دليل يحيى النحوى . إذ يقول :

« وما أورده يحيى النحوى أولى بالقبول ، وهو أن قال :

وكل جسم متناه ؛ والعالم جسم ؛ فالعالم إذن متناه .

وكل جسم متناه فقوته متناهية ، فالعالم إذن قوته متناهية .

والأشياء السرمدية ليست قواها متناهية ، فالعالم إذن ليس بسرمدى وهذا الدليل أولى بالقبول من دليلهم ذاك ، لأنه مأخوذ من أشياء ذاتية ، ودليلهم مأخوذ من الأعراض » .

والحق أن دليل يحيى النحوى الذى يشير إليه البغدادى دليل قوى . وقد أشار إليه ابن حزم الظاهرى مع جملة أدلة أخرى تعد الصورة الكاملة التى قدمها متكلمو السنة لإثبات حدوث العالم ، أو بأن للعالم أولاً . ولذلك سنقوم الآن بتناولها .

٣ — براهين ابن حزم لإثبات حدث العالم

يقول ابن حزم المتوفى ٤٥٦ ﻫ أو ١٠٦٣ م فى كتابه « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » (طبعة مصر سنة ١٣١٧ ﻫ — الجزء الأول) .

« لا يخلو العالم من أحد وجهين إما أن يكون لم يزل أو أن يكون محدثاً لم يكن ثم كان » . وبعد أن أورد اعتراضات الدهريين وفندها واحداً بعد الآخر انتقل إلى براهين إثبات حدوث العالم بعد أن لم يكن . وهذا هو ما يهمنا هنا (ص٢٠ — ٢١) .

برهان أول : « قال أبو محمد رضى الله عنه ، فنقول وبالله التوفيق إن كل شخص فى العالم وكل عرض فى شخص وكل زمان فكل ذلك متناه ذو أول ، نشاهد ذلك حساً وعياناً . لأن تناهى الشخص ظاهر بمساحته بأول جرمه وآخره وأيضاً بزمان وجوده ، وتناهى العرض المحمول ظاهر بين بتناهى الشخص الحامل له . وتناهى الزمان موجود باستئناف ما يأتى منه بعد الماضى وفناء كل وقت بعد وجوده واستئناف آخر يأتى بعده . إذ كل زمان فنهايته الآن . وهو حد الزمانين . فهو نهاية الماضى وما بعده ابتداء للمستقبل . وهكذا أبداً يفنى زمان ويبتدىء آخر . وكل جملة من جمل الزمان فهى مركبة من أجزاء متناهية بعددها وذوات أوائل كما قدمنا . وكل مركب من أجزاء متناهية ذات أوائل فليس هو شيئاً غير أجزائه إذ الكل ليس هو شيئاً غير الأجزاء التى ينحل إليها وأجزاؤه متناهية كما بينا ذات أوائل . فالجمل كلها لا شك متناهية ذات أوائل .

والعالم كله إنما هو أشخاصه ومكانه وأزمانها ومحمولاتها . ليس العالم كله شيئاً غير ما ذكرنا . فالعالم كله متناه ذو أول . ولا بد فإن كانت أجزاؤه

كلها متناهية ذات أول بالمشاهدة والحس . وكان هو غير ذى أول . وقد أثبتنا بالضرورة والعقل والحس أنه ليس شيئاً غير أجزائه . فهو ذو أول لا ذو أول . وهذا عين المحال . ويجب من ذلك أيضاً أن لأجزائه أوائل محسوسة . وأجزاؤه ليست غيره وهو غير ذى أول . فأجزاؤه إذن ليس لها أول . وهذا محال وتخليط . فصح بالضرورة أن للعالم أولا . إذ أنه كل أجزائه وليس شيئاً غير أجزائه . وبالله تعالى التوفيق » . انتهى كلام ابن حزم .

ونستطيع أن نطلق على هذا البرهان اسم « برهان تناهى العالم » فالعالم أشخاص وأشياء ومحمولات ومكان وزمان . وكل هذا متناه بالحس والمشاهدة فلابد أن يكون العالم هو الآخر متناهياً كتناهى الأجزاء التى تكونه . وإلا كانت هى متناهية وكان هو غير متناه . وهذا تخليط لأنه ليس شيئاً آخر إلا هذه الأجزاء . وما دام العالم متناهياً فهذا معناه أنه ذو أول ، لم يكن كان . ومعنى ذلك أنه محدث .

برهان ثان : « قال أبو محمد رضى الله عنه . فنقول كل موجود بالفعل فقد حصره العدد وأحصته طبيعته . ومعنى الطبيعة وحدها ، هو أن تقول الطبيعة هى القوة التى فى الشىء فتجرى بها كيفيات ذلك الشىء على ما هى عليه، وإن أوجزت قلت هى قوة من الشىء يوجد بها على ما هو عليه ، وحصر العدد وإحصاء الطبيعة نهاية صحيحة . إذ مالا نهاية له فلا إحصاء له ولاحصر له ، إذ ليس معنى الحصر والإحصاء إلا ضم ما بين طرفى المحصى المحصور ، والعالم موجود بالفعل ، وكل محصور بالعدد محصى بالطبيعة . فهو ذو نهاية ، فالعالم كله ذو نهاية . . . فصح من كل ذلك أن مالا نهاية له . فلا سبيل إلى وجوده بالفعل .

وما لم يوجد إلا بعد مالا نهاية له · فلاسبيل إلى وجوده أبداً لأن وقوع البعدية فيه هو وجود نهاية له . ومالا نهاية له فلا بعْدَ له . فعلى هذا لا يوجد شيء بعد شيء أبداً . والأشياء كلها موجودة بعضها بعد بعض ، فالأشياء كلها ذات نهاية .

وهذان الدليلان قد نبه الله تعالى عليهما وحصرهما بحجته البالغة . إذ يقول : « وكل شيء عنده بمقدار » . انتهى كلام ابن حزم .

ونستطيع أن نطلق على هذا البرهان اسم « برهان وكل شيء عنده بمقدار » وهو قائم كالبرهان الأول على فكرة التناهي : تناهي أجزاء العالم وبالتالي تناهي العالم نفسه . لكن بينما يتناول البرهان الأول تناهي أجزاء العالم من ناحية حجمها أو مساحتها أو جرمها ، إذا بالبرهان الثاني يتناول تناهي أجزاء العالم من ناحية عددها . وبوسعنا أن نعبر عن الاختلاف بين البرهانين بعبارة أخرى فنقول إن البرهان الأول قائم على التناهي في الكم المتصل والبرهان الثاني قائم على التناهي في الكم المنفصل وهو العدد ·

وهو ذو شقين : في الشق الأول يبرهن ابن حزم على تناهي العالم أو الطبيعة على أساس « الأمر الواقع » فالعالم موجود بالفعل ، وكل موجود بالفعل له نهاية . لأن مالا نهاية له فلا وجود له ، وكل موجود بالفعل فهو محصور بالعدد . إذن العالم له نهاية . أما الشق الثاني فيقيمه ابن حزم على أساس فكرة البعدية . فأجزاء العالم توجد بعضها بعد بعض ولا وجود للبعدية إلا إذا وجد التناهي إذن أجزاء العالم متناهية ومحصورة والعالم كله متناه ذو أول .

برهان ثالث : « قال أبو محمد رضي الله عنه . مالا نهاية له فلا سبيل إلى الزيادة فيه ، إذ معنى الزيادة إنما هو أن نضيف إلى ذي النهاية شيئاً من جنسه

يزيد ذلك فى عدده أو فى مساحته . فإن كان الزمان لا أول له يكون به متناهياً فى عدده الآن . فإذن كل مازاد فيه ويزيد مما يأتى من الأزمنة منه . فإنه لا يزيد ذلك فى عدد الزمان شيئاً . وفى شهادة الحس أن كل ماوجد من الأعوام على الأبد إلى زماننا هذا الذى هو وقت ولاية هشام المعتمد بالله هو أكثر من كل ما وجد من الأعوام على الأبد إلى وقت هجرة رسول الله صلى الله عليه وسلم . فإن لم يكن هذا صحيحاً فيجب إذن أنه إذا دار زحل دورة واحدة فى كل ثلاثين سنة وزحل لم يزل يدور ، دار الفلك الأكبر فى تلك الثلاثين سنة إحدى عشرة ألف دورة غير خمسين دورة ، والفلك لم يزل يدور . وإحدى عشرة ألف غير خمسين دورة أكثر من دورة واحدة بلا شك . فإذن مالا نهاية له أكثر مما لا نهاية له بنحو إحدى عشرة ألف مرة . وهذا محال لما قدمنا . ولأن مالا نهاية له فلا يمكن البتة أن يكون عدد أكثر منه بوجه من الوجوه . فوجبت فى من الزمان قبل ابتدائه ضرورة ولا مخلص منها .

ويجب أيضاً من ذلك أن الحس يوجب ضرورة أن أشخاص الإنس مضافة إلى أشخاص الخيل أكثر من أشخاص الإنس مفردة عن أشخاص الخيل. ولو كانت الأشخاص لا نهاية لها لوجب أن مالا نهاية له أكثر مما لا نهاية له . وهذا محال ممتنع لا يتشكل فى العقل ولا يمكن .

وأيضاً فلا شك فى أن الزمان مذ كان إلى وقت الهجرة جزء للزمان مذ كان إلى وقتنا هذا . وبلا شك أيضاً فى أن الزمان مذ كان إلى وقتنا هذا كل للزمان مذ كان إلى وقت الهجرة ، ولما بعده إلى وقتنا هذا . فلا يخلو الحكم فى هذه القضية من أحد ثلاثة أوجه لا رابع لها : إما أن يكون الزمان مذ كان موجوداً إلى وقتنا هذا أكثر من الزمان مذ كان إلى عصر الهجرة . وإما أن يكون أقل منه . وإما أن يكون مساوياً له . فإن كان

الزمان مذ كان إلى وقتنا هذا أقل من الزمن مذ كان إلى وقت الهجرة فالكل أقل من الجزء والجزء أكثر من الكل . وهذا هو الاختلاط وعين المحال إذ لا يخيل على أحد أن الكل أكثر من الجزء . وهذا مما لاشك فيه ببديهة العقل وضرورة الحس . وإن كان مساوياً . فالكل مساو للجزء وهذا عين المحال والتخليط . وإن كان أكثر منه ، وهذا هو الذى لاشك فيه ، فالزمان كان إلى وقت الهجرة ذو نهاية ، ومعنى الجزء إنما هو أبعاض الشيء ، ومعنى الكل إنما هو جملة تلك الأبعاض . فالكل والجزء واقعان فى كل ذى أبعاض . والعالم ذو أبعاض . هكذا توجد حاملاته ومحمولاته وأزمانها . فالعالم كل لأبعاضه ، وأبعاضه أجزاء له ، والنهاية كما قدمنا لازمة لكل ذى كل وذى أجزاء .

وأيضاً فلا شك فى أن ما وقع من الزمان إلى يومنا هذا مساو لما من يومنا هذا إلى ما وقع من الزمان معكوساً ، وواجب فيه الزيادة بما يأتى من الزمان : والمساوى لايقع إلا فى ذى نهاية . : فالزمان متناه ضرورة :

وقال أبو محمد رضى الله عنه . وقد نبه الله تعالى على هذا الدليل وحصره فى قوله تعالى : « يزيد فى الخلق ما يشاء » انتهى كلام ابن حزم .

ونستطيع أن نطلق على هذا البرهان « برهان يزيد فى الخلق ما يشاء » . وهو قائم على فكرة الزيادة والنقصان ، أو فكرتى « أكثر من » و « أقل من » والأصل فى هاتين الفكرتين أنهما لا يقومان على الكم . فعندما أقول مثلا إن هذا الطالب أكثر ذكاء من ذاك الآخر . أو أن هذه الوردة أكثر أحمراراً من تلك ، فلا يخطر ببالى فى هذين المثالين وأشباههما فكرة الكم إطلاقا . بعكس فكرتى «أكثر من » و « أصغر من فإن هاتين الفكرتين قائمتان على الكم . وإن كان البرهان الثانى الذى قدمه ابن حزم قائماً على

فكرتى « أكبر من وأصغر من » فإن الأساس أو الأصل فى البرهان الثالث أن يكون قائماً على فكرتى « أكثر من وأقل من » إلا أن ابن حزم لا يثبت على هذا المعنى ، ونراه يقيم برهانه على فكرة الزيادة الكمية . وبذلك يشترك هذا البرهان الثالث مع البرهانين السابقين فى قيامه على فكرة التناهى فى الكم . إذ قام البرهان الأول على فكرة التناهى فى الحجم أو المساحة ، والثانى على التناهى فى العدد أو الحصر ، والثالث على التناهى فى المقدار بصفة عامة . إلا أن ما يميز هذا البرهان الثالث هو اهتمام ابن حزم فيه بتحليل فكرة الزمان فالزمان هو عدد دورات الأفلاك ، ولما كان عدد هذه الدورات يزيد باستمرار الزمان ، ولما كان فى استطاعتنا أن نقول إن هذه الفترة من الزمان أطول أو أزيد فى لحظاتها من الأخرى . فمعنى ذلك أن للزمان أبعاضاً وكلا . وما نستطيع أن نعين فيه أبعاضاً وكلا فهو متناه ، فإذن الزمان متناه والعالم بدوره متناه لأنه من ناحية الزمان ليس إلا مجموعة دورات الأفلاك ، وقد ضم بعضها إلى البعض الآخر .

وابن حزم يضيف فكرة أخرى تتصل بالزمان . وهى تقوم على قابلية الزمان للإعادة . فما مضى من الزمان منذ كان العالم حتى يومنا هذا مساو للزمان الذى يبدأ من يومنا هذا حتى أول ظهور العالم . والتساوى لا يكون إلا بين الأشياء المتناهية . إذن الزمان متناه والعالم متناه .

برهان رابع : « قال أبو محمد رضى الله عنه إن كان العالم لا أول له ولا نهاية له ، فالإحصاء منا له بالعدد والطبيعة إلى ما لا نهاية له من أوائل العالم الماضية محال لا سبيل إليه ، إذ لو أحصى ذلك كله لكان له نهاية ضرورة ، فإذاً لا سبيل إليه فكذلك أيضاً هو محال أن تكون الطبيعة والعدد أحصيا ما لا نهاية له من أوائل العالم الخالية حتى يبلغا إلينا ، وإذا كان ذلك محالا فالعدد والطبيعة إذاً لم يبلغا إلينا . وقد تيقنا وقوع

العدد والطبيعة فى كل ماخلا من العالم حتى بلغا إلينا بلا شك . فإذاً قد أحصى العدد والطبيعة كل ماخلا من أوائل العالم إلى أن بلغا إلينا . فكذلك الإحصاء منا إلى أولية العالم صحيح موجود ضرورة بلا شك . وإذ ذلك كذلك فللعالم أول ضرورة . وبالله تعالى التوفيق » إنتهى كلام ابن حزم .

ونستطيع أن نسمى هذا البرهان « ببرهان وأحصى كل شىء عدداً » . وهذا البرهان نوع من برهان الخلف . إذ أنه يبدأ بافتراض عكس المطلوب أى بافتراض أن العالم لا أول له ، ثم يجد أن هذا الافتراض يؤدى إلى التخليط والمحال . فيستخلص من ذلك خطأ الافتراض الذى بدأ منه . وخلاصته أنه لو كان العالم لا أول له . لما استطعنا أن نعد أجزاء العالم وزمنه الماضى . لكننا إستطعنا ذلك . إذن العالم له أول .

برهان خامس : قال أبو محمد رضى الله عنه : لاسبيل إلى وجود ثان إلا بعد أول . ولا إلى وجود ثالث إلا بعد ثان وهكذا أبدا . ولو لم يكن لأجزاء العالم أول لم يكن ثان ، ولو لم يكن ثان لم يكن ثالث . ولوكان الأمر هكذا لم يكن عدد ولا معدود . وفى وجودنا جميع الأشياء التى فى العالم معدودة إيجاب أنها ثالث بعد ثان ، وثان بعد أول . وفى صحة هذا وجوب أول ضرورة .

وقد نبه الله تعالى على هذا الدليل وعلى الذى قبله وحصرهما فى قوله تعالى : « وأحصى كل شىء عددا » .

وأيضاً فالآخر والأول من باب المضاف . فالآخر آخر للأول . والأول أول للآخر . ولو لم يكن أول لم يكن آخر . ويومنا هذا بما فيه آخر لكل موجود قبله ، إذ ما لم يأت بعد فليس شيئاً ، ولا وقع عليه بعد شىء من الأوصاف . فله أول ضرورة . « انتهى كلام ابن حزم » .

ونستطيع أن نطلق على هذا البرهان الخامس إسم « برهان التضايف » .
وهو يقوم على أنه ليس هناك رابع إلا وله ثالث ، وثالث إلا وله ثان ، وثان إلا وله أول . وأجزاء العالم نستطيع أن نعين فيها رابعاً وثالثاً وثانياً . إذن لابد أن يكون لها أول . ومن ناحية ثانية فإن تناهى العالم يجعلنا نعتقد أنه وصل فى هذا اليوم الذى نحن فيه إلى آخر تطوره (بالنسبة إلى عقلنا نحن) وكل آخر لابدأن يكون له أول ، لتضايف الآخر والأول . إذن لابد أن يكون للعالم أولا .

* * *

هذه البراهين التى أدلى بها ابن حزم تثبت أن العالم له أول . وبقى عليه أن يثبت أن هذا الأول هو محدثه ، وأنه يختلف عن العالم أو أنه غيره ، وأنه هو الذى أخرج هذا العالم من العدم إلى الوجود . يقول ابن حزم .

« وإذا كان ذو أول فلابد ضرورة من أحد ثلاثة أوجه لارابع لها . وهى إما أن يكون أحدث ذاته ، وإما أن يكون حدث بغير أن يحدثه غيره وبغير أن يحدث هو نفسه ، وإما أن يكون أحدثه غيره » . ولا يمكن أن يكون أحدث ذاته « لأن الشىء وذاته هى هو وهو هى » ، وإحداث الشىء لذاته يتطلب أن يكون مغايراً لذاته ، وهذا محال ، ولا يمكن أن يكون حدث بغير أن يحدثه غيره ، لأنه ما الذى سيوجب تغير حاله . وانتقاله أو خروجه من العدم إلى الوجود ؟ لاشىء ، لأن جميع الحالات بالنسبة إليه ستكون سواء ، ولن يكون ثمة مايدعو لترجيح حالة على أخرى ، فلم يبق إذن إلا أن يكون قد أحدثه غيره وهو المطلوب .

(ب) خلق العالم القديم

أول من قال بقدم العالم هم المعتزلة ، وهم من المتكلمين ، لكن قضية قدم العالم تبناها الفلاسفة من بعد المتكلمين وقدموها لنا فى صورة أخرى تختلف عن الصورة التى كان قد عرفها المتكلمون .

ونستطيع أن نرجع الصورة التى قدمها المعتزلة لقدم العالم إلى ما كانوا قد عرفوه من آراء أفلاطون وأرسطو فى المادة أو الهيولا الأولى التى تصورها أفلاطون (محاورة طيماوس) تصورا غامضا كما لو كانت فى حالة من الفوضى ، وعدم التحديد أو اللا تعين المطلق ، وتصورها أرسطو على أنها متحركة حركة دائمة ، ولكنهما قد اشتركا أو اتفقا فى تصورها على أنها موجودة مع الإله منذ القدم ، أو لم تزل موجودة معه ، أما الصورة التى قدمها الفلاسفة (الفارابى وابن سينا) لهذه المشكلة فهى ترجع إلى ما كانوا قد عرفوه من آراء أفلوطين صاحب الأفلاطونية المحدثة فى أن الأقنوم الأول لايمكن أن تكون له أية علاقة بالمادة ، ولذلك فإن الاختلاط بالعالم أو المادة المحسوسة المتكثرة المتنوعة يبدأ فقط من العقل أو الأقنوم الثانى ، ومع ذلك ، فبالإضافة إلى هذه المادة المحسوسة رأى أفلوطين أن هناك مادة أخرى ، أزلية أبدية ، موجودة مع الأقنوم الأولى منذ القدم ، وهذه المادة الأولى هى الجوهر العام الذى وجد منه العالم .

ولكن هذا لايمنع من أن يكون العالم من خلق الله إذ أنه قد صدر عنه بطريق الصدور أو الفيض .

وسنتناول أولا الصورة التى قدمها المعتزلة لمسألة قدم العالم ، وهى تدور حول رأيهم فى المعدوم والموجود أو العدم والوجود ، ثم نتناول بعد ذلك الصورة التى قدمها لفارابى وابن سينا لهذه المسألة ، وهى تدور حول نظرية الصدور أو الفيض .

ولكى نفهم ماقاله المعتزلة فى قدم العالم ، علينا أن نستحضر أمامنا ماسبق أن قدمناه خاصا برأى الأشاعرة (متكلمى السنة) حول حدوث العالم ، لأننا نعلم أن الخصوم الحقيقيين للأشعرية هم المعتزلة ، وأن ماقاله الأشعرية من حجج لإثبات حدث العالم كانوا يقصدون به أولا وقبل كل شىء مهاجمة المعتزلة .

ونستطيع أن نرجع الحجج التى قالها أوائل أو متقدمو الأشاعرة فى هذا الباب إلى مايلى :

١ — الإهتمام بإثبات الأعراض للأجسام ، والقول بأن الله خالق لها كما أنه خالق للأجسام .

٢ — القول بأن الأجسام وأعراضها لاتسبق الحوادث . وما لايسبق الحوادث فهو حادث .

٣ — تقسيمهم الموجودات قسمة ثنائية إلى قديم ومحدث فقط ، وتعريفهم المحدث بأنه الموجود عن عدم ، ومعنى ذلك عندهم أنه لم يكن ثم كان .

٤ — تقسيمهم المحدثات قسمة ثلاثية إلى أجسام وأعراض وجواهر فردة .

أما أدلة ابن حزم التى تدور حول تناهى العالم وأجزائه فلا نجدها عند متقدمى الأشاعرة . ولذلك فإننا لانستطيع أن نعرض لها الآن ، مادمنا فى مجال معرفة آراء المعتزلة المقابلة لآراء الأشاعرة ، أو فى مجال معرفة الدافع الذى دفع الأشاعرة إلى تقديم هذه الحجج التى قالوا بها ليدللوا على حدث العالم ، ولم يقدموا غيرها .

والحجج الثلاث الأولى هى التى سنهتم بمعالجتها الآن . أما الحجة الرابعة فنفضل أن نرجىء الحديث عنها إلى مابعد لأهميتها .

١ ــ قدم العالم عند المعتزلة

إذا كان الأشاعرة قد قالوا بوجود الأعراض واهتموا بإثبات وجودها للأجسام وبإثبات أن الله خالقها كما أنه خالق الأجسام ، فذلك لأن المعتزلة أو بعضهم نفى وجود الأعراض أصلا ، والذين قالوا بوجودها ذهبوا إلى أن الله ليس خالقها بل خالق الأجسام فقط .

وإذا كان الأشاعرة قد قالوا بأن الأجسام لا تسبق الحوادث ، فما ذلك إلا لأن المعتزلة أو بعضهم كانوا قد ذهبوا إلى أن الأجسام لها وجود سابق على وجودها المعروف الذى توجد فيه ملابسة للحوادث ، وهو وجودها باعتبارها معدومات قديمة .

وإذا كان الأشاعرة قد قسموا الموجودات قسمة ثنائية إلى قديم ومحدث فقط ، فما ذلك إلا لأن المعتزلة أو بعضهم قسمها قسمة ثلاثية إلى قديم ومعدوم ومحدث . مع فهمهم المحدث لا على أنه ما لم يكن ثم كان بل أنه ما كان ثم كان ؛ أى ما كان معدوماً ثم صار موجوداً . والمعدوم عندهم هو ما له حظ ما من الوجود . بل إن بعضهم لم يفرق بينه وبين الموجود . ومعنى ذلك أنه إذا كانت الأشعرية تقول بأن الله خلق ما خلق لا من شىء ، فإن المعتزلة أو بعضهم قد ذهبوا على العكس من ذلك إلى أن الله خلق ما خلق من شىء . وسنتناول باختصار جداً كل مسألة من هذه المسائل الثلاث ، مستدلين عليها ببعض النصوص :

١ ــ الاتجاه العام المعروف عن أهل السنة فيما يتعلق بمسألة علاقة الله بالإنسان ، أنهم بدأوا من القدرة الإلهية ، وتحمسوا فى الانتصار لها إلى النهاية . الأمر الذى أدى إلى قولهم بأن الله خالق للخير والشر معاً لأنهم

خشوا أن يُنتزع الشر من يد الله فيكون فى هذا انتقاص لقدرته . وأدى كذلك — كما نعلم — إلى قولهم بأن الله خالق أفعال العباد كلها . وتبعاً لذلك، فإن الناس ليسوا أحراراً بل مجبرين ، أو هم كالريشة فى مهب الريح . وإذا كان الأشاعرة (وهم امتداد لأهل السنة) قد أضافوا إلى ذلك أن الإنسان قادر على الإستطاعة أو الكسب ، فإنهم قد فهموا هذه الإستطاعة على أنها « مع الفعل » أو على أنها والفعل (والواو هنا واو المعية) وليس على أنها قبل الفعل . وذلك كله من أجل حرصهم على توكيد نقطة البدء التى بدأوا منها تفكيرهم وهى : القدرة الإلهية .

أما الإتجاه المعروف عن المعتزلة فيما يتعلق بهذه المسألة : مسألة علاقة الله بالإنسان ، فهو بدئهم من العدل الإلهى . ولذلك سموا بأهل العدل . وهم قد ربطوا بين فكرتى العدل والخير . فالله عادل ، أى أنه خيِّر . وما دام كذلك . فهو لا يفعل الشر أبدا . ورائده فعل الصلاح للناس ، لا « التصرف فى الملك على مقتضى المشيئة » كما ذهب أهل السنة . أما الشر فمصدره الإنسان، لأن الإنسان حر وليس مجبراً . وأهل السنة يرون أن المعتزلة باستمساكهم على هذا النحو بالعدل الإلهى ، وبفهمهم له هذا الفهم ، قد ضحوا دون شك بالقدرة الإلهية .

والذى يهمنا هنا أن نقرره أن هذا الإتجاه العام عند أهل السنة فى مسألة علاقة الله بالإنسان كان له صداه فى المسألة التى تعنينا هنا ، وهى مسألة علاقة الله بالمادة أو بالعالم . كما أن الإتجاه العام عند المعتزلة فى مسألة علاقة الله بالإنسان له صداه أيضاً فى مسألة علاقة الله بالمادة أو بالعالم هؤلاء يضحون بالقدرة الإلهيـــة أو ببعضها (فى الظاهر على الأقل ، وأولئك يستمسكون بها تماماً ويعدونها أول الخيط فى تفكيرهم الفلسفى كله .

يقول البغدادى فى الفرق بين الفرق حاكياً عن المعتزلة : « وزعم الكعبى فى مقالاته أن المعتزلة اجتمعت على أن الله عز وجل . . . خالق الأجسام والأعراض ... وعلى أن العباد يفعلون أعمالهم بالقدر التى خلقها الله سبحانه وتعالى فيهم ... وفى هذا الفصل من كلام الكعبى غلط منه على أصحابه من وجوه .. ومنها حكايته عن جميع المعتزلة بأن الله عز وجل خالق الأجسام والأعراض . وقد علم أن الأصم من المعتزلة ينفى الأعراض كلها . وأن المعروف منهم بمعمر يزعم أن الله تعالى لم يخلق شيئاً من الأعراض وأن ثمامة يزعم أن الأعراض المتولدة لا فاعل لها ، فكيف يصح دعواه إجماع المعتزلة على أن الله سبحانه خالق الأجسام والأعراض . وفيهم من ينكر وجود الأعراض . وفيهم من يثبت الأعراض ويزعم أن الله تعالى لم يخلق شيئاً منها ، وفيهم من يزعم أن المتولدات أعراض لا فاعل لها . والكعبى مع سائر المعتزلة زعموا أن الله تعالى لم يخلق أعمال العباد ، وهى أعراض عند من أثبت الأعراض . فبان غلط الكعبى فى هذا الفصل على أصحابه » . (٤٠ ب ، ٤١ ا — نشرة محمد بدر — مطبعة المعارف بالفجالة ، ص ٩٥—٩٦) .

وفى حديث الشهرستانى فى الملل والنحل عن فرق المعتزلة ما يؤيد هذا الرأى أيضاً . فهو يقول إن المعمرية أصحاب معمر بن عباد السلمى من المعتزلة كانوا يقولون « إن الله تعالى لم يخلق شيئاً غير الأجسام . فأما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام إما طبعاً كالنار التى تحدث الاحتراق والشمس الحرارة والقمر التلوين، وإما اختياراً كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق » (ص ٨٣ - ٨٤ - طبعة القاهرة) . وفى حديثه عن ثمامة بن أشرس النميرى المعتزلى ذهب إلى أنه كان يقول « بالأفعال المتولدة التى لا فاعل لها » . وفى حديثه عن الجاحظية أصحاب عمرو بن بحر الجاحظ

يروى أن الجاحظ قد قال « بإثبات الطبائع للأجسام كما قال الطبيعيون من الفلاسفة وأثبت لها أفعالا مخصـــوصة بها » (ص ٩٥) وفى حديثه عن النظامية أصحاب إبراهيم بن سيار النظام ذهب إلى أن النظام قد « وافق هشام ابن الحكم فى قوله إن الألوان والطعوم والروائح أجسام . فتارة يقضى بكون الأجسام أعراضاً وتارة بكون الأعراض أجساماً » . وأضاف إلى أن « من مذهبه أن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ماهى عليه الآن معادن ونباتاً وحيواناً وإنساناً ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده . غير أن الله تعالى أكمن بعضها فى بعض . فالتقدم والتأخر إنما يقع فى ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها . وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة ، وأكثر ميله أبداً إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين » (ص ٧١ - ٧٢) ، وفى حديثه عن البشرية أصحاب بشر بن المعتمر قال إن هذا الأخير « هو الذى أحدث القول بالتولد وأفرط فيه ... وزعم أن اللون والطعم والرائحة والإدراكات كلها من السمع والرؤية يجوز أن تحصل متولدة من فعل الغير فى الغير إذا كانت أسبابها من فعله . وإنما أخذ هذا من الطبيعيين » (ص ٨١) . والذى يقصده من قوله إن الأعراض يجوز أن تحصل متولدة من فعل الغير فى الغير أنها من فعل الإنسان (الفرق بين الفرق ، ٦١ ب) الذى إذا حصل على أسباب الأعراض أصبح قادراً على أن يولدها بقدرته .

هذه الشذرات السريعة عن موقف بعض فرق المعتزلة من الأعراض وعن نفيهم لها فى بعض الأحيان وقولهم أحياناً أخرى بأنها من اختراعات الأجسام أو بأنها نتيجة لما أطلقوا عليه تارة اسم التولد وتارة أخرى اسم الكمون (وهما تعبيران دقيقان . يعبران تماما عما يقصده بعض الفلاسفة المعاصرين بالإنبثاق emergence) تؤكد لنا أن الاتجاه العام للمعتزلة فى

مسألة علاقة الله بالمادة يتمشى تماما مع اتجاههم العام فى مسألة علاقة الله بالإنسان وأفعاله . فكما أباح المعتزلة حرية التصرف أمام الإنسان ، كذلك فإنهم فى ميدان المادة قد أباحوا بعض الحرية للأشياء ، فجعلوا الأعراض من اختراعاتها أو نتيجة للتولد .

وعلى العكس من ذلك ، فقد رأى الأشاعرة أن هذا الموقف يؤدى إلى الانتقاص من القدرة الإلهية . وهذا هو سر اهتمامهم بالأعراض التى حرصوا أولا على أن يثبتوا وجودها فى الأجسام ، وحرصوا ثانيا على القول بأنها من فعل الله . وذلك ليؤكدوا آثار القدرة الإلهية فى ميدان المادة كما أكدوها فى ميدان الفعل الإنسانى .

هذا هو المعنى الأول الذى نستطيع أن نستخلصه من وراء اهتمام الأشعرية بالأعراض ، وهو كما نرى لا يتصل بمسألة حدوث العالم بل بمسألة أخرى هى مسألة حرصهم على تدعيم القدرة الإلهية وتتبع فعلها أو أثرها المباشر ، إن كان فى ميدان الإنسان أو فى ميدان المادة .

لكن اهتمام الأشعرية بالأعراض له وجه آخر يتصل بمسألة حدوث العالم وقدمه ، وهى المسألة التى تهمنا هنا ، ذلك أنهم عندما قالوا بوجود الأعراض قالوا فى الوقت نفسه بأنها تلابس الأجسام أو بأنها لا تنفك عنها وإذا كانوا قد أثبتوا أن الأعراض من خلق الله ، وأن قدرته سبحانه محيطة بحيث تظهر فى تتابع الأعراض على الأجسام لأنه أحدثها فيها بعد أن لم تكن ، فمن باب أولى لا بد أن يظهر هذا الإحداث فى الأجسام نفسها التى هى محل للحوادث والأعراض ، والتى لا بد أن تكون هى الأخرى من خلق الله الذى أحدثها بعد أن لم تكن . فعدم مفارقة الأجسام للأعراض والأعراض للأجسام معناه عدم جواز وجود الأجسام فى عالم آخر غير عالم الأعراض والحوادث .

أما المعتزلة فإن نفيهم للأعراض واعترافهم بوجود الأجسام فقط كان معناه بطريق غير مباشر - جواز وجود الأجسام فى عالم غير عالم الحوادث وهو العالم الحسى المعروف : عالم الأعراض . وهنا تمهيد لقولهم الثانى فى جواز وجود الأجسام وجوداً سابقا على الحوادث .

٢ — قول الأشاعرة بأن الأجسام لاتسبق الحوادث . هو قول عارضوا به ماذهب إليه بعض المعتزلة أو أكثرهم من أن الأجسام توجد باعتبارها معدومات وجوداً سابقا على الحوادث . وهذا القول للمعتزلة هو بمثابة الحجة الرئيسية التى أدت إلى قولهم بقدم العالم .

يقول البغدادى فى الفرق بين الفرق (٧٠ ب ، ٧١ ا ، ص ١٦٤ — ١٦٥ — طبعة مصر) : « المعتزلة اختلفوا فى تسمية المعدوم شيئا . منهم من قال لايصح أن يكون المعدوم معلوما ومذكوراً . ولايصح كونه شيئا ولاذاتا ولا جوهراً ولا عرضا . وهذا اختيار الصالحى منهم وهو موافق لأهل السنة فى المنع فى تسمية المعدوم شيئاً ، وزعم آخرون من المعتزلة أن المعدوم شىء ومعلوم ومذكور ، وليس بجوهر ولا عرض . وهذا اختيار الكعبى منهم ، وزعم الجبائى وابنه أبو هاشم أن كل وصف يستحقه الحادث لنفسه أو لجنسه فإن الوصف ثابت له فى حال عدمه ، وزعم أن الجوهر كان فى حال عدمه جوهراً وكان العرض فى حال عدمه عرضاً وكان السواد سواداً والبياض بياضاً فى حال عدمهما ، وامتنع هؤلاء كلهم عن تسمية المعدوم جسما من قبل أن الجسم عندهم مركب وفيه تأليف وطول وعرض وعمق ، ولا يجوز وصف معدوم بما يوجب قيامه به ، وفارق الخياط فى هذا الباب جميع المعتزلة وسائر فرق الأمة فزعم أن الجسم فى حال عدمه يكون جسما ... وقال كل وصف يجوز ثبوته فى حال الحدوث فهو ثابت له فى حال عدمه ، ويلزمه على هذا الاعتلال أن يكون الإنسان قبل حدوثه

إنسانا ... وحسان هؤلاء الخياطية يقال لهم المعدومية لإفراطهم بوصفهم المعدوم بأكثر أوصاف الموجودات ، وهذا اللقب لائق بهم » .

يحكى الشهرستانى عن الخياط أيضاً أنه « غالى فى إثبات المعدوم شيئا ، وقال الشيء ما يعلم ويخبر عنه ، والجوهر جوهر فى القدم والعرض عرض . وكذلك أطلق جميع أسماء الأجناس والأصناف حتى قال السواد سواد فى القدم ، فلم يبق إلا صفة الوجود ، والصفات التى تلتزم الوجود والحدوث وأطلق على المعدوم لفظ الثبوت . . . . » (الملل والنحل - طبعة مصر - ص ٩٧) .

وقد ذكر الأشعرى فى « مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين » ما يؤيد هذا الرأى للمعتزلة . فقال مثلا عن عباد بن سليمان المعتزلى أنه قال: « لم يزل الله عالماً بالمعلومات . ولم يزل عالماً بالأشياء ، ولم يزل عالماً بالجواهر والأعراض ... وكان يقول : المعلومات معلومات لله قبل كونها ، وإن المقدرات مقدورات قبل كونها ، وإن الأشياء أشياء قبل أن تكون ، وكذلك الجواهر جواهر قبل أن تكون ، وكذلك الأعراض أعراض قبل أن تكون ، والأفعال أفعال قبل أن تكون ، ويحيل أن أن تكون الأجسام أجساماً قبل كونها والمخلوقات مخلوقات قبل أن تكون والمفعولات مفعولات قبل أن تكون ... » . ويقول أيضاً عن الجبائى إنه كان يقول : إن الله سبحانه لم يزل عالماً بالأشياء والجواهر والأعراض وكان يقول : إن الأشياء تعلم أشياء قبل كونها . وأن الجواهر تسمى جواهر قبل كونها ... » الخ .

وهكذا نرى أن أكثر المعتزلة قد ذهبوا إلى أن الأشياء قبل أن توجد فى الوجود العينى المحسوس كان لها نوع من الثبوت باعتبارها معدومات ، والمعدوم عندهم ليس معناه ما لم يكن ، بل ما كان على نحو ما منذ القدم .

٣ ـ تقسيم الأشاعرة الموجودات قسمة ثنائية إلى قديم ومحدث فقط ، كان المقصود منه دحض قول المعتزلة فى وجود نوع ثالث أو حالة ثالثة للأشياء وهى حالتها باعتبارها معدومه ، فالشيء قبل أن يوجد لم يكن فى رأى المعتزلة لا شيئا بل كان شيئا ، له صفة الثبوت ، وكان قديما لم يزل مع الله ، وتبعا لذلك فإن الله عندهم قد خلق ما خلقه لا من شيء بل من شيء ، وإذا كان الخلق عند الأشاعرة وعند المسلمين جميعهم خلقا من العدم ، فإن الخلق عند أكثر المعتزلة كان خلقاً من المعدوم ، ، وفرق بين العدم والمعدوم فالعدم هو الممتنع ، والمعدوم هو الممكن الثابت الذى يجوز أن يوجد ، وفرق كذلك بين الخلق من العدم والخلق من المعدوم ، لأن الخلق من العدم معناه أن ما لم يكن أصبح كائنا أو موجوداً (وهذا هو المعنى الحقيق للإحداث ولقولهم بأن العالم محدث) ، أما الخلق من المعدوم فمعناه أن ما كان على نحو ما (أى ما كان له صفة الثبوت منذ القدم) أصبح كائناً على نحو آخر (أى انتقل إلى الوجود العينى) وهذا الإنتقال قد أحاله عند أكثر المعتزلة من كونه « شيئاً » إلى كونه « جسما » ، فاكتسب الجسمية بعد أن كان مكتسباً للشيئية ، أما الخياط فقد تطرف أكثر من ذلك ، فقال إن انتقال المعدوم إلى الوجود لا يكسبه أى صفة جديدة ، ولا ينقله من صورة إلى صورة أخرى ، (لأن كل وصف يجوز ثبوته فى حال الحدوث فهو ثابت له باعتباره معدوما) ، وتبعاً لذلك ، فإن الشيء قبل أن يوجد لم يكن فى رأى الخياط مجرد شيء بل كان جسما حاصلا على كل الصفات التى اكتسبها بعد حدوثه ، ومن أجل ذلك ، استحق الخياط وأصحابه وصف البغدادى لهم (بالمعدومية) ، وذلك (لإفراطهم بوصفهم المعدوم بأكثر أوصاف الموجودات) .

وهكذا نرى أن نظرية المعتزلة فى (المعدوم) كانت الأساس فى قولهم

بقدم العالم ، على هذه الصورة التى عرفناها لهم ، وأن أكثر حجج الأشعرية فى إثبات حدث العالم كانت موجهة ضد هذه النظرية .

* * *

وقبل أن نعرض الصورة الثانية التى قدمها لنا فلاسفة الإسلام لقدم العالم ، وهى الصورة التى قلنا إنهم كانوا متأثرين فيها بما عرفوه عن آراء أفلوطين ، نود أن نطرح هذا السؤال : ما الذى جعـــل المعتزلة يقولون بنظريتهم فى (المعدوم) ؟ هل هو مجرد إعجابهم بالصورة التى قدمها لهم أفلاطون وأرسطو عن وجود مادة أو هيولى قديمة لم تزل مع مثال الخير عند أفلاطون أو مع المحرك الأول عند أرسطو ؟ .

نحن نميل إلى الإعتقاد بأن المعتزلة قالوا بنظريتهم فى المعدوم ليدعموا أصلا هاماً من أصول مذهبهم وهو الأصل القائل بالتوحيد ، أى التوحيد بين الذات الإلهية وصفاتها ، وليفنوا عن هـذه الذات الإلهية أمرين : التعدد والتغير .

فنحن نعلم أن المعتزلة أنكروا أن تكون الصفات الإلهية معان قديمة قائمة بالذات ، كما ذهبت الأشاعرة ، ولكن ليس معنى ذلك أن المعتزلة معطلة . إذ أنهم قالوا بالصفات أو أثبتوا الصفات لله ، ولكن حرصا منهم على وحدة الذات الإلهية وعدم إلحاق التغير بها ، رأوا أن هذه الصفات هى عين الذات . والذى يهمنا هنا من الصفات الإلهية صفتان : صفة العلم وصفة القدرة ، فالمعتزلة لم ينكروا أن يكون الله عالما ولم ينكروا كذلك أن يكون قادرا ، فالأشعرى نفسه فى « مقالات الإسلاميين » يقول : « القول فى أن الله عز وجل عالم قادر . اختلفت الناس فى ذلك

فأنكر كثير من الروافض وغيرهم أن يكون البارىء لم يزل عالماً قادراً ، وأجمعت المعتزلة على أن الله لم يزل عالماً قادراً حيا ، بل أكثرهم لم يقنع بأن قال إن الله لم يزل عالماً بالمعلومات فحسب ، أو لم يزل قادراً على الأفكار والمعانى فقط ، وإنما أضاف أنه لم يزل عالماً بالمعلومات والأشياء والجواهر والأعراض والأفعال أيضا ، ولم يزل قادراً على هذا كله فى الوقت نفسه ، بل إن بعضهم (مثل الخياط) قد تطرف فذهب إلى أن الله ليس فقط لم يزل عالماً بالمعلومات ، وليس فقط لم يزل عالما بالأشياء بل إنه لم يزل كذلك عالما بالأجسام ، ولم يزل قادراً عليها .

ولذلك ، فإذا كانت الأشعرية قد اهتمت بالأعراض ، وأثبتتها للأجسام ، وذهبت إلى أن الله خالق للأجسام والأعراض معاً حرصاً منها على توكيد قدرة الله المطلقة ، فيجب أن لا نقول إن نفى بعض المعتزلة لوجود الأعراض أصلا ، وقول البعض الآخر منهم بالتولد أو الكمون يؤدى إلى الإنتقاص من القدرة الإلهية ، إذ أننا نرى الآن أن المعتزلة قد ذهبوا إلى أن الله قادر على الجواهر والأعراض والأشياء وعالم بها . فنحن هنا أمام قدرة مطلقة ، لكن هذه القدرة المطلقة لا تتعدى عندهم ميدان المعدوم إلى ميدان الإرادة الحادثة ، كما يذهب الأشاعرة .

وكل هذا من أجل أن يمهدوا لشرح العلاقة أو الانتقال بين الواحد والمتكثر ، أو بين الله والأشياء (بعد أن تنتقل من حالة المعدوم وتصير أشياء عينية) . فقد رأى المعتزلة أن هذا الانتقال لا يمكن أن يكون مفاجئاً ، من العدم إلى الوجود ، ورأوا أن الإحداث كما يفهمه الأشعرية يفيد هذا الانتقال المفاجىء ، وبالتالى فإنه يجعل الله محلا للحوادث ، أما هم فقد أرادوا أن ينفوا عن الله هذا ، ومن ثم قالوا بمرحلة متوسطة ، هى مرحلة المعدوم ، والمعدوم هو الممكن الذى يجوز أن ينتقل إلى الوجود

فى أى وقت ، فهو إذن ليس ممتنعاً أو عدما ، فى هذه المرحلة تكون الأشياء أشياء ثابتة ولكنها ليست متحققة فى الخارج العينى ، ويكون الله عالماً بالأشياء وقادراً عليها ، وتلى هذه المرحلة مرحلة أخرى ، وهى المرحلة التى تتحول فيها « القدرة » إلى « إرادة » وتصبح الأشياء أعياناً حسية . ولذلك فإن المعتزلة يفرقون بين القدرة والإرادة ، فبينما يجعلون الأولى صفة ذات لم تزل مع الله لكنها فى الوقت نفسه عين الله وغير مغايرة لذاته ، إذ يرون أن الصفة الثانية (صفة الإرادة) صفة فعل ، ومعنى ذلك أنها حادثة وذلك لاتصالها بالمخلوقات .

لكن إذا كان ذلك كذلك ففيم الخلاف إذن بين المعتزلة والأشعرية ؟ لقد رأينا أن المعتزلة يثبتون صفتى العلم والقدرة لله ويقولون إنهما صفتان قديمتان لله ، والأشعرية صفاتية أصلا ، ولذلك فهم يثبتون للذات هاتين الصفتين وغيرهما ، فالفارق إذن بين الفرقتين ليس قائماً فى أن إحداهما قد نفت العلم والقدرة ، وفى أن الأخرى أثبتتهما ، بل هو قائم فى أن إحداهما (وهى فرقة المعتزلة) رأت أن هاتين الصفتين على الرغم من كونهما قديمتين إلا أنهما عين الذات ، ورأت الأخرى (وهى الأشعرية) أن هاتين الصفتين وغيرهما ، معانى قديمة قائمة بالذات ومغايرة لها ، وما ذهب إليه الأشاعرة من مغايرة الصفات للذات يؤدى حتما فى نظر المعتزلة إلى إحداث تغيير فى الذات الإلهية ، كما أن الانتقال المفاجىء من العدم إلى الوجود عن طريق إحداث الله للخلق يؤدى كذلك إلى هذا التغيير نفسه .

والخلاصة أنه إذا كان الأشاعرة يهاجمون المعتزلة بقولهم إنهم قد ابتعدوا بنظريتهم فى الصفات وبنظريتهم فى الخلق عن النصوص القرآنية ، فإننا نستطيع أن نقول فى مجال الدفاع عن المعتزلة أنهم فيما يتعلق بالنظرية الأولى لم يعطلوا الصفات وبذلك حافظوا على النصوص القرآنية . وكل

ما فى الأمر أنهم تصوروها تصوراً خاصاً لكى يمنعوا التعدد والتغير فى الذات الإلهية ، فهم من هذه الناحية مجتهدون ، والاجتهاد مباح وواجب ، وأنهم فيما يتعلق بالنظرية الثانية لم ينكروا الخلق ، وإنما تصوروه تصوراً خاصاً لكى يمنعوا التعدد والتغير عن الله . حقا ، إن الخلق فى القرآن وفى جميع الأديان السماوية خلق من العدم ، وليس خلقا من المعدوم على نحو ما قالت المعتزلة ، وهو إحداث وليس خلقا للعالم القديم أو للأشياء القديمة ، ولكن هذا المعدوم القديم عند المعتزلة مخلوق من الله ، والله عالم به وقادر عليه . ومعنى ذلك أن المعتزلة قد أثبتوا خلق الله للعالم مرتين : خلقه لعالم المعدومات عن طريق علمه وقدرته ، وهو الخلق القديم ، وخلقه لعالم الأعيان عن طريق الإحداث الذى تنتقل به الأشياء من حالتها الشيئية الثبوتية إلى حالتها الجسمية العينية . وبعبارة أخرى ، فإن الخلق عند المعتزلة قد تم على درجتين ، وعند الأشعرية وأهل السنة قد تم على درجة واحدة ، وقد يكون الدافع إلى تصور المعتزلة للخلق على هذا النحو أنهم لم يستطيعوا أن يتصوروا انتقالا مفاجئاً من الواحد إلى المتكثر فنحن هنا أمام نفس المشكلة التى واجهت أفلاطون فى محاورة برمنيدس وأراد أن يحل فيها الانتقال من الواحد إلى المتكثر فلم يجد سبيلا أمامه إلا القول بالكثرة التدريجية وبالانتقال التدريجى من عالم الوحدة إلى عالم الكثرة ، والمقارنة بين المعتزلة وأفلاطون فى محاورة برمنيدس مقارنة طريفة تستحق مزيداً من العناية والدراسة .

وغاية ما يقال فى موقف المعتزلة من هذه النقطة أنهم لم ينكروا الخلق بمعنى الإحداث لأن الانتقال من عالم المعدومات إلى عالم الأشياء يتم عندهم بالاحداث ، ولكنهم رأوا أن ثمة خطوة أخرى فى الخلق سابقة على هذا الخلق بالاحداث ، وتتمثل فى خلق الله للأشياء القديمة ، فى صورة معدومات، عن طريق علمه وقدرته .

وهذا الخلق القديم عن طريق علم الله وقدرته لا يفترق كثيراً فى روحه العامة عن الصورة الثانية للخلق القديم التى قدمها الفارابى وابن سينا ، اللهم إلا فى قيام هذه الأخيرة على صفة أخرى هى صفة « الجود الإلهى » وهى صفة اقتبسها الفلاسفة الإسلاميون من أفلوطين ، وقد أدى الاهتمام بصفة الجود الإلهى إلى نشأة نظرية جديدة فى خلق العالم القديم هى النظرية الشهيرة المعروفة بنظرية الفيض أو الصدور ، وهى تختلف قليلا عن نظرية المعتزلة فى « المعدوم » التى عرضناها الآن فى أن هذه الأخيرة تقوم على استمساك المعتزلة بصفتى « العلم والقدرة » وتصورهم لها تصوراً خاصاً ، على حين أن النظرية الأولى تقوم على صفة أخرى من الصفات الإلهية وهى صفة الجود الإلهى .

٢ـ قدم العالم عند أبرقلس

لا نستطيع أن نفهم أقوال الفلاسفة الإسلاميين فى قدم العالم ولا نظرية الفيض التى ترتبت عليها إلا إذا فهمنا أفلوطين وأقواله فى الصدور : صدور الموجودات إبتداء من الأقنوم الثانى أو العقل ، ولكن ما يعنينا هنا فقط هو الجانب المتصل منها بقدم العالم .

وقد عرف العرب نظريات أفلوطين وعرفوا الحجج التى قالها أحد فلاسفة الأفلاطونية المحدثة وهو أبرقلس (٤١٢ — ٤٨٥ م) فى قدم العالم عن طريق ترجمتها من اليونانية على يد إسحق بن حنين . وهذه الحجج تعد الخيط الأول فيما قاله الفلاسفة فى قدم العالم ، وقد انبرى لأبرقلس ورد عليه يحيي النحوى فى كتاب خاص اسمه « كتاب الرد على برقلس » وقد تأثر بكتاب يحيي النحوى هذا الغزالى فى « تهافت الفلاسفة » فى رده على الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم ، وتأثر كذلك به أبو البركات البغدادى فى الجزء الثالث من كتاب « المعتبر » .

وسنعرض فيما يلى « حجج أبرقلس فى قدم العالم » نقلا عن مخطوطة موجودة « بالظاهرية بدمشق » عثر بها الدكتور عبد الرحمن بدوى ونشرها فى كتابه « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » .

وقد أورد الشهرستانى فى الجزء الثالث من الملل والنحل (ص ٧٨ — ٨٥ — طبعة القاهرة) تلخيصاً بديعاً لهذه الحجج ، تحت عنوان « شبه برقلس فى قدم العالم » .

وأهمية هذه الحجج أو الشبه قائمة فى أننا إذا وضعناها أمامنا إلى جانب الحجج التى عرفناها عن حدوث العالم فستكتمل أمامنا الصورة التى أردنا

أن نرسمها فيما يتعلق بهذا القسم من مشكلة خلق العالم فى الفلسفة الإسلامية وهو القسم الذى وضعنا له هذا العنوان : « خلق العالم بين الحدوث والقدم ». إذ سيصبح أمامنا القضية ونقيضها ، كما يقولون.

وفيما يلى حجج أبرقلس فى قدم العالم :

١ — هذه الحجة قائمة على جود الله أو على أن الله جواد بذاته . وأن علة وجود العالم هى جود الله وجوده قديم لم يزل فيلزم أن يكون وجود العالم قديماً لم يزل أيضاً ، ولا يجوز أن يكون مرة جواداً ومرة غير جواد . « وليس هو حيناً جواداً وحينا ليس بجواد . فهو دائماً سبب لوجود العالم . . . وهو أبداً جواد ، فإذ قد كان أبداً جواداً ، فأبداً يحب أن تكون الأشياء كلها مشاكلة له ، وإذ كان يحب الأشياء كلها مشاكلة له ، فهو يقدر على أن يجعل الأشياء مشاكلة له ، إذ كان رب الأشياء كلها والمالك لها ، فإذا كان يحب أن تكون الأشياء كلها مشاكلة له ويقدر على أن يجعل الأشياء كلها مشاكلة ،فهو أبداً يفعلها ، وذلك أن كل ما لا يفعل فتركه الفعل : إما لأنه لا يشاء أن يفعل ، وإما لأنه لا يقدر أن يفعل — إن كان مما يجوز عليه أنه قابل لأحد الأمرين ، فإذا كان البارى تعالى من قبل جوده فعل العالم ، ففعله أبداً ، فيجب من ذلك أن يكون العالم غير مكون منذ زمن ، ولا فاسداً فى زمن ، وذلك أن القول بأنه غير قادر على أن يفعل ما يشاء — مما يستحق أن يهزأ به ، لأنه يلزم متى كان حيناً قادراً وحيناً غير قادر أن لا يكون غير قابل للاستحاله والتأثير... فإذا كان أبدا قادرا على أن يخلق وأبداً يشاء أن يخلق ، فيجب ضرورة أن يكون أبداً يخلق وأبداً الكل مخلوقا وأبداً العالم موجوداً ، كما أن الخالق أبداً خالق ».

من هـذه الحجة يبدو أبرقلس متأثراً بأفلوطين ، ونستطيع أن نسمى هذه الحجة حجة الجود الإلهى .

٢ — أما الحجة الثانية فيبدو فيها أبرقلس متأثراً بأفلاطون الذى كان يقول أن الله يخلق الأشياء الحسية على غرار المعانى أو المثل الأبدية . ونستطيع أن نسمى هذه الحجة بحجة « المثل » .

تقول الحجة الثانية : « إن كان مثال العالم أزلياً . . . لزم من ذلك ضرورة أن يكون الممثَّل أيضاً أبدياً . وذلك أن المثال إنما هو بالقياس إلى الممثل . . . فيجب من ذلك إن كان المثال أزلياً هو مثال ، أن يكون العالم أبداً ممثَّلاً على المثال الذى هو أزلى » .

٣ — وفى الحجة الثالثة يبدو أن أبرقلس متأثر بأرسطو فى نظريته فى القوة والفعل . ولذلك نستطيع أن نطلق عليها إسم حجة « القوة والفعل » . ونحن نعلم أن أرسطو كان يقول تماماً كأفلاطون بقدم العالم ، وإن كانت الصورة التى قدمها فى ذلك مختلفة عما ذهب إليه أفلاطون فالعالم عنـــد أرسطو يتحرك منذ القدم حركة لا نهاية لها ، والإله هو المحرك الأول له ، أو هو الذى دفع المـادة القديمة التى خلق منها العالم الدفعة الأولى .

ويلخص الشهرستانى هذه الحجة على النحو التالى :

« ليس يخلو الصانع من أن يكون لم يزل صانعاً بالفعل أو لم يزل صانعاً بالقوة بأن يقدر أن يفعل ولا يفعل . فإن كان الأول فالمصنوع معلوم لم يزل وإن كان الثانى فما بالقوه لا يخرج إلى الفعل إلا بمخرج . ومخرج الشىء من القوة إلى الفعل غير ذات الشىء . فيجب أن يكون له مخرج من خارج مؤثر فيه . وذلك ينافى كونه صانعاً مطلقاً لا يتغير ولا يتأثر » .

٤ — وفى هذه الحجة الرابعة أيضاً يبدو أبرقلس متأثراً بأقوال أرسطو فى الحركة . ونستطيع أن نسميها بحجة الحركة . وهى قائمة على القول بأن العلة إذا لم تكن متحركة ، كان المعلول إما غير متحرك وإما متحركا دائماً . والفرض الأول محال ، لأن المعلول هنا وهو العالم متحرك . إذن فالفرض الثانى هو وحده الصحيح ، وأعنى به الفرض القائل بأن المعلول أو العالم متحرك دائما منذ الأزل .

تقول الحجة : « كل ما كان تكونه عن علة غير متحركة ، فهو فى وجوده غير متحرك ، وذلك أن الفاعل إن كان غير متحرك فهو غير متغير ، وإن كان غير متغير فإنه إنما يفعل بنفس وجوده من غير أن ينتقل . . . فإن كان إذاً شىء غير متحرك ، فإما ألا يكون يفعل فى حال من الأحوال ، وإما أن يكون يفعل دائماً ، كيلا يكون متحركا من قبَل أنه يفعل حيناً . فمتى كانت علة ما غير متحركة لشىء ما ، ولم يكن يسبّب علة له فى كل حال ، ولا علة له حيناً ، فهى علة له أبدا . وإن كان ذلك كذلك فلم يزل علة له .

٥ — والحجة الخامسة أرسطية كذلك . ونستطيع أن نسميها بحجة الزمان . وهى تقوم على أن العالم موجود فى الزمان ، لكن الزمان موجود منذ الأزل لأنه لا يمكن أن نعين حيناً أو فترة نقول فيه أو فيها إن الزمان كان غير موجود ، لأن ذلك سيكون بمثابة الحكم بأن الزمان موجود وغير موجود ما دام كل حين زماناً . وهذا تناقض . إذن الزمان موجود منذ الأزل . وينتج من ذلك أن العالم الذى يرتبط وجوده بالزمان لابد أن يكون هو الآخر موجوداً منذ الأزل .

تقول الحجة . « السماء والزمان معاً ، وليس السماء ما لم يكن الزمان ، ولا الزمان ما لم تكن السماء . والزمان لم يكن حين لم يكن فيه ، ولا يكون

حين لا يكون فيه . وذلك أنه وإن كان حين لم يكن فيه زمان فيشبه أن يكون حين لم يكن زمان قد كان زمان . . . وحيث كان حين فهناك زمان . . . فالزمان إذاً أبداً موجود. وذلك أن نقيض « حين » إما « أبداً» وإما « ولا في وقت من الأوقات » غير أن قولنا «ولا في وقت من الأوقات» محال ، وذلك أن الزمان موجود لا محالة ، والزمان إذاً أبداً موجود . والسماء مع الزمان ، وذلك أنه مقدار حركة السماء . فالسماء إذاً موجودة أبداً كمثل الزمان ، لأنها قرينة . فلا قبل الزمان ولا بعده تكونت . بل كما قال هو : « الزمان كله كانت وتكون هي » .

٦ — أما الحجة السادسة فنسوبة إلى أفلاطون في محاورة طيماوس ونستطيع أن نسميها حجة « عدم فناء العالم . وهي تقوم على أن صانع العالم خير ، فلا يمكن من تكون هذة صفته أن ينقض العالم أو يفنيه لأن هذا الفعل سيكون منه شراً . وصانع العالم ليس شريراً ، إذن العالم لا يفنى أو لا يفسد . وإذا كان كذلك فهو ليس حادثاً . لأن الحادث فقط هو الذي يفنى أو يفسد . إذن العالم أبدى . والأبدى لا بد أن يكون أزلياً . إذن العالم قديم .

تقول الحجة : « إن كان الخالق وحده يقدر على عقد العالم ، فسيقدر وحده على نقض العالم ، وذلك أنه لا يقدر على نقضه — كما قال — سوى من عقده . . . وكان الخالق ليس ينقض العالم ، لأنه هو القائل : « إن المؤلف بالبقاء حسناً مستوى النظام فليس يشاء نقضه إلا شرير » . وكان من المحال أن يصير الخير على الحقيقة شريراً — فمن المحال أن ينقض العالم . . . فالكل إذن غير منتقض . فيجب أن يكون غير فاسد ، فهو غير حادث . فلأن أفلاطن أيضاً يعتقد أن كل حادث فاسد ، وذلك أنه قال إن كل حادث فله فساد ، كما قال سقراط في أوائل « طيماوس » ولم

ينسب ذلك إلى نفسه بل إلى الوحى ، وحذر من العدول عنه حتى يعتقد أن شيئاً حادثاً لا يفسد . فإن كان هذا القول حقا ، فما لم يكن له فساد فهو غير حادث ، والعالم ليس له فساد ، فهو إذاً غير حادث ، فالعالم أزلى أبدى إذ كان لا حادث ولا فاسد » .

٧ — والحجة السابعة أفلاطونية كذلك ، ونستطيع أن نسميها بحجة « نفس العالم » . وهى تقوم على ما كان يؤمن به أفلاطون من أن النفس ليست موجودة فى الإنسان فحسب ، بل إن العالم ككل له نفس كلية . وكل نفس متحركة بذاتها . وكل متحرك بذاته فهو أزلى أبدى ، غير حادث وغير قابل للفناء . وهذا ثابت بالنسبة إلى الإنسان أو إلى النفس الإنسانية من حيث أنها خالدة أو أبدية ، ومن حيث أنها أزلية كذلك لأنها هبطت من عالم المثل الأزلية الأبدية . فلا بد أن ينسحب هذا الكلام على نفس العالم . وبالتالى على العالم نفسه .

تقول الحجة : « إن كانت نفس الكل غير حادثة ولا فاسدة ، فالعالم أيضاً غير حادث ولا فاسد ، وذلك أن حدّها مثل حدّ كل نفس من أنها متحركة بذاتها ، وكل متحرك بذاته فهو بذاته ينبوع ومبدأ للحركة . وذلك أنه ليس هو مبدأ للحركة باختيار بل يعنى ما هو متحرك من ذاته . فإن كانت إذا نفس الكل أزلية ، فيجب أن يكون الكل يتحرك عنها أبدا » .

٨ — والحجة الثامنة تردد ما قالته الحجة السادسة الخاصة بعدم فناء العالم ولكن فى صورة أخرى . ولذلك فنستطيع أن نسميها أيضاً بحجة عدم فناء العالم . ولكن بينما اعتمدت الحجة السادسة فى تقرير عدم فناء العالم على أن الله خيّر ، ولا يصدر عنه الشر ، والفناء شر ، إذن لن يفنى الله العالم . نجد أن الحجة الثامنة تعتمد فى تقرير عدم فناء العالم على برهان آخر ، [illegible] أن ما يفسد أو يفنى فإنما يفنى بتأثير علة غريبة عنه أو خارجة

عليه . ولكن لا شيء خارج العالم لأن العالم هو كل شيء . إذن العالم لا يمكن أن يفنى ، وما لا يفنى ليس محدثاً . إذن العالم قديم .

تقول الحجة : « إن كان كل ما يفسد فإنما يفسد من شيء غريب عنه يدخل عليه ، ويفسد إلى شيء غريب ، وليس شيء خارج الكل ولا غريب بل هو مشتمل على كل شيء . إذ كان مؤلفاً من كليات الأشياء وكاملا جامعاً لأشياء كاملة . وليس يشيء غريب عن الكل ولا شيء غريباً يفسد أو يفسد عنه - فلذلك فهو غير فاسد ، ولذلك بعينه هو غير محدث » .

٩ — والحجة التاسعة تتعلق كذلك « بعدم فناء العالم » ، ولكنها تدلل عليه ببرهان ثالث يختلف عما وجدناه فى الحجة السادسة والحجة الثامنة . وخلاصته أن ما يفسد فإنما يفسد لآفة فيه ، ولا آفة فى العالم لأنه « منظوم مزين » ، ولأنه - كما يقول « أحد السعداء » ، إذن العالم لا يفنى . ومالا يفنى لا يكون حادثاً . إذن العالم قديم .

تقول الحجة : « كل ما يفسد يفسد عن آفة فيه ، وذلك أنه ليس ينبغى أن يكون الشيء يفسد مما يخصه من محمود بنيته . . . فإن كان الكل قد يفسد، فإنما يفسد عن آفة فيه . والعالم عنده أحد السعداء وكذلك جميع الملائكة ، وكذلك هذا الجنس كله لا آفة به فهو بهذا السبب غير قابل التغير . فليس يمكن إذاً أن يفسد الكل ، إذا كان لا آفة به لأنه أحد السعداء . وإن كان الكل غير فاسد من قبل أنه ليس شيء يفسده ، فهو أيضا غير حادث ، وذلك أن كل ما عنده يكون حدوث الشيء فذلك يفسده . . . ولا آفة به ، فليس شيء إذاً عنه حدث . وإذا كان ليس شيء عنه حدث ، فلم يحدُث» .

* * *

ويعلق الشهرستانى بعد تلخيصه لحجج أبرقلس فى قدم العالم ، تلك

الحجج التى يسميها « شبها » بقوله : « وهذه الشبهات هى التى يمكن أن يقال فينتقض. وفى كل واحدة منها نوع مغالطة وأكثرها تحكمات . وقد أفردت لها كتاباً وأوردت فيه شبهات أرسطو طاليس . وهذه تقريرات أبى على ابن سينا . و نقضتها على قوانين منطقية . فليطلب ذلك ومن المتعصبين لبرقلس من مهد عذراً فى ذكر هذه الشبهات » (ص ٨١ الجزء الثالث طبعة القاهرة) .

والحق أننا لا نستطيع أن نكون صورة كاملة عن مسألة قدم العالم إلا إذا تناولنا نظرية الصدور أو الفيض عند الفارابى وابن سينا . وهى النظرية التى ترتبت على القول بقدم العالم . ولكننا نفضل أن نرجىء الحديث عن هذه النظرية إلى ما بعد ، عند تناولنا أشكالا أو صوراً أخرى لخلق العالم فى الفلسفة الإسلامية . أما الآن فسنكتفى بأن تشير إشارة موجزة إلى نقد الغزالى للقول بقدم العالم فى كتابه « تهافت الفلاسفة » ، وكذلك إلى الرد الذى رد به ابن رشد على الغـــزالى فى كتابه « تهافت التهافت » .

* * *

٣ ــ نقد الغزالى لأدلة الفلاسفة على قدم العالم

يلخص الغزالى (توفى عام ٥٠٥ هجرية أو ١١١١ ميلادية) أدلة الفلاسفة على قدم العالم ويرد عليها واحداً بعد الآخر فى كتابه « تهافت الفلاسفة » على هذا النحو :

يقول الفلاسفة فى دليلهم الأول : يستحيل صدور حادث من قديم . وذلك لأن صدوره معناه تجدد مرجح أخرجه من حالة الإمكان الصرف إلى الوجود . والقول بتجدد مرجح يقتضى السؤال عن : لم وجد ؟ ومن أوجده ؟

ويرد الغزالى بأن وجود مرجح ليس معناه أن الله كان عاجزا ثم أصبح قادراً بل معناه « أن العالم حدث بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التى استمر عليها ، وأن يبتدىء الوجود من حيث ابتدأ ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك ، وأنه فى وقته الذى حدث فيه مراد بالإرادة القديمة ، فحدث لذلك فما المانع من هذا الاعتقاد وما المحيل له ؟ » .

ولو سأل سائل لماذا اختارت الإرادة وقتاً دون وقت ؟ أجاب الغزالى بأن هذا من شأن الإدارة دائماً . فيقيس الغائب على الشاهد ويقول إن التخصيص من شأن الإرادة دائماً ، « فإنا نفرض تمرتين متساويتين بين يدى المتشوق إليهما العاجز عن تناولهما جميعاً ، فإنه يأخذ إحداهما لا محالة ، بصفة شأنها تخصيص الشىء عن مثله» . ثم يحاول الغزالى بعد ذلك أن يبين لنا أن الفلاسفة أنفسهم قالوا بتخصيص الشىء عن مثله ،

لأنهم قالوا بحركة بعض الأفلاك من الشرق إلى الغرب وبعضها الآخر بالعكس مع تساوى الجهات .

ثم يقول الغزالى مدللا على صدور الحادث عن القديم : « إن فى العالم حوادث ولها أسباب ، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية . . . فهو محال . وليس ذلك معتقد عاقل . ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجود هو مستند الكائنات . وإذا كانت الحوادث لها طرف تنتهى سلسلتها إليه ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلا بد إذن على أصلكم من تجويز صدور حادث من قديم » .

هذا فيما يتعلق بالدليل الأول ورد الغزالى عليه .

أما الدليل الثانى الذى قدمه الفلاسفه فيقوم على القول بقدم الزمان وقدم الحركة .

يقول الفلاسفة إن تأخر العالم عن الله أو تقدم الله عليه إما أن يقصد به تقدم بالذات أو تقدم بالزمان . والتقدم بالذات « كتقدم الواحد على الإثنين ، فإنه بالطبع ، مع أنه يجوز أن يكون معه فى الوجود الزمانى ، وكتقدم العلة على المعلول ، مثل تقدم حركة الشخص على حركة الظل التابع له ، وكحركة اليد مع حركة الخاتم ، وحركة اليد فى الماء مع حركة الماء فإنها متساوية فى الزمان ، وبعضها علة وبعضها معلول » . هذا النوع من تقدم الله بالذات على العالم يؤدى إلى أن يكونا معاً ، ومعنى ذلك أن يكون الله والعالم إما حادثين أو قديمين ولا يكون أحدهما قديماً ، والآخر حادثاً . أما التقدم بالزمان فمعناه أنه « قبل العالم والزمان زمان كان العالم معدوماً إذ كان العدم سابقاً على الوجود ... وقبل الزمان زمان لا نهاية

له وهو متناقض . ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان . وإذا وجب قدم الزمان ، وهو عبارة عن قدم الحركة ، وجب قدم الحركة ، ووجب قدم المتحرك الذى يدوم الزمان بدوام حركته » .

ويرد الغزالى على هذا بقوله : (إن الزمان حادث مخلوق وليس قبله زمان أصلا . ومعنى قولنا : إن الله متقدم على العالم والزمان أنه سبحانه كان ولا عالم ، ثم كان ومعه عالم) .

أما الزمان الذى قال به الفلاسفة فهو من غلط الوهم لأن الوهم يعجز عن تصور وجود مبتدأ إلا مع تقدير قبل له . وهو كذلك يعجز عن تصور تناهى الجسم ، فيتوهم أن وراء العالم شيئاً إما خلاء وإما ملاء .

والغزالى يعتمد فى نفيه لتقدير شىء ممتد (وهو الزمان) قبل وجود العالم على مقابلة الزمان بالمكان لإثبات تناهى الزمان . فكما أن الفلاسفة قالوا بتناهى العالم فى الامتداد المكانى وأحالوا وجود شىء خارج عنه ، فإن الغزالى يحيل أيضاً وجود زمان قبل العالم ، اعتماداً على ما قاله الفلاسفة فى المكان .

والدليل الثالث الذى قدمه الفلاسفة لإثبات قدم العالم يعتمد على أن الحادث قبل حدوثه «لا يخلو إما أن يكون ممكن الوجود ، أو ممتنع الوجود ، أو واجب الوجود ،ومحال أن يكون ممتنعاً ، لأن الممتنع فى ذاته لا يوجد قط ، ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته ، فإن الواجب لذاته لا يعدم قط ، فدل على أنه ممكن الوجود لذاته ، فإذن إمكان الوجود حاصل له قبل وجوده ، وإمكان الوجود وصف إضافى ، لا قوام له بنفسه ، فلا بد له من محل يضاف إليه ، ولا محل إلا المادة ، فيضاف إليها ،

كما يقال : هذه المادة قابلة للحرارة والبرودة ، أو السواد والبياض ، أو الحركة والسكون ، أى يمكن لها حدوث هذه الكيفيات وطريان هذه التغييرات » .

ويرد الغزالى على الفلاسفة قائلا إن الإمكان والامتناع والوجوب أمور عقلية لا تحتاج إلى موجود يوصف بها . ولا يطعن فى كون الإمكان أمراً عقلياً أنه علم ، وأن العلم يستدعى معلوماً لأن الفلاسفة يقولون : « إن القضايا الكلية ثابتة فى العقل ، وهى علوم لا يقال لا معلوم لها ، ولكن لا وجود لمعلوماتها فى الأعيان ، حتى صرح الفلاسفة بأن الكليات موجودة فى الأذهان لا فى الأعيان ، وإنما الموجود فى الأعيان جزئيات شخصية وهى محسوسة غير معقولة ... » .

وكما أبطل الغزالى حجج الفلاسفة على أزلية العالم أبطل كذلك حججهم على أبديته بأدلة شبيهة بالأدلة التى قيلت فى الأزلية ، ويخلص من ذلك إلى ذلك إلى أن العالم حادث وليس قديماً .

* * *

٤ ـ نقد ابن رشد للنقد الذى وجهه الغزالى إلى الفلاسفة

أظهر لنا ابن رشد (توفى عام ٥٩٥ هـ أو ١١٩٨ م) فى كتابه « تهافت التهافت تهافت الحجج التى استند إليها أبو حامد الغزالى فى مهاجمة الفلاسفة فى قولهم بقدم العالم. وليس لنا أن نستخلص من ذلك أن ابن رشد من الذين انتصروا لقدم العالم . إذ أن له رأياً خاصا فى هذه المسألة. وإنما كل ماعلينا أن نستخلصه من نقد ابن رشد للغزالى هو وقوف فيلسوف قرطبة إلى جانب العقل الإنسانى الذى حاول الغزالى أن يشككنا فى قيمته . وذلك لأن الغزالى باعترافه هو بنفسه لم يقصد من وراء كتابته « تهافت الفلاسفة» إلا الهدم « وتكدير مذهبهم ، والتعبير فى وجوه أدلتهم بما نبين تهافتهم » (ص ٨٨ من نشرة سليمان دنيا) . وسنقتصر هنا على بعض المقتطفات من أدلة ابن رشد التى تقابل ما أوردناه من أدلة الغزالى السابقة .

فمن ذلك مثلا ما أورده ابن رشد على رأى الغزالى من أن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه ، بأن قال : «إنه لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخى فعل المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل إذا كان فاعلا مختاراً قال بجواز تراخيه عن إرادة الفاعل . وتراخى المفعول عن إرادة الفاعل جائز وأما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز وكذلك تراخى الفعل عن العزم على الفعل فى الفاعل المريد . فالشك باق بعينه ، ولما كان خلق العالم فعلا ، وثبت أن تراخى فعل المفعول عن فعل الفاعل له محالا ، فمعنى ذلك أن العالم لا يتأخر عن الله .

ومن ذلك أيضاً ما أورده ابن رشد على قول الغزالى فى أنه ليس من حقنا لأن نسأل لماذا اختارت الإرادة وقتاً دون وقت . إذ أن الإرادة من شأنها التخصيص ، بأن قال : « قال الفلاسفة إن العالم إنما أمكن أن يكون

بشكله المخصوص وكمية أجسامه المخصوصة وعدده المخصوص . وإنما هذا التماثل إنما يتصور فى أوقات الحدوث . فإنه ليس هناك وقت كان حدوث العالم فيه أولى من غيره » . فالتخصيص إذن إن كان جائزاً فى الإرادة الإنسانية ، فهو غير جائز فى الإرادة الإلهية .

فأما زعم الغزالى بأن الفلاسفة سلموا بحركة بعض الأفلاك من الشرق إلى الغرب وبعضها الآخر بالعكس ليستغل ذلك فى إثبات اعترافهم بتخصيص الحركات ، فإن ابن رشد يرد على ذلك بقوله : « اختلاف الأجرام السماوية فى جهات الحركات هى لاختلافها فى النوع . وهو شىء يخصها أعنى أنها تختلف أنواعها باختلاف جهات حركاتها . وكون الجرم السماوى الأول حيواناً واحداً بعينه اقتضى له طبعه إما من جهة الضرورة أو من جهة الأفضل أن يتحرك بجميع أجزائه حركة واحدة من الشرق إلى الغرب . وسائر الأفلاك اقتضت لها طبيعتها أن تتحرك بخلاف هذه الحركة ... وهو ظاهر من قوله تعالى : « لا تبديل لكلمات الله » و« لا تبديل لخلق الله » » .

وأما ما يقوله الغزالى مدللا على صدور الحادث عن القديم بقوله « إن فى العالم حوادث ولها أسباب . فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال . وليس ذلك ذلك معتقد عاقل » . فيرد عليه ابن رشد قائلا : « ينبغى أن تعلم أن الفلاسفة يجوّزون وجود حادث عن حادث إلى غير نهاية بالعرض إذا كان ذلك متكرراً فى مادة منحصرة متناهية مثل أن يكون فاسد الفاسد منهما شرطاً فى وجود الثانى فقط . أقول إنه واجب أن يكون إنسان عن إنسان بشرط أن يفسد الإنسان المتقدم حتى يكوّن هو المادة التى تكون منها الثالث » .

وأما الدليل الثانى الذى يقوم على نقد الغزالى لما رآه الفلاسفة من استبعاد تقدم الله على العالم بالذات أو بالزمان ، فيرد عليه ابن رشد قائلا : إن تقدم الله على العالم إما أن يكون بالسببية أو بالزمان . والتقدم بالسببية مثل تقدم الشخص ظله. والتقدم بالزمان مثل تقدم البناء على الحائط . فإن كان متقدما تقدم الشخص ظله ، والبارى قديم ، فالعالم قديم . وإن كان متقدما بالزمان وجب أن يكون متقدما على العالم بزمان لا أول له فيكون الزمان قديماً لأن البارى سبحانه ليس شأنه مما أن يكون فى زمان والعالم شأنه أن أن يكون فى زمان » . ونلاحظ هنا انفصال ابن رشد عن الفلاسفة فى القول بقدم العالم وقوله بأن العالم خلق من العدم ، ويختلف عن الأشاعرة فى قوله بأنه خلق لا فى زمان .

وإذا كان الغزالى يقول إن الزمان الذى يقول به الفلاسفة وهو الزمان الممتد قبل وجود العالم من غلط الوهم ، فإن ابن رشد يرد عليه بأن يفرق بين نوعين من الوجود « أحدهما من طبيعة الحركة وهذا لا ينفك عن الزمان . والآخر ليس فى طبيعة الحركة وهذا أزلى وليس يتصف بالزمان . أما الذى فى طبيعة الحركة فوجود معلوم بالحس والعقل . وأما الذى ليس فى طبيعة الحركة ولا التغير فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بأن كل متحرك له محرك ، وكل مفعول له فاعل ، وأن الأسباب المحركة بعضها بعضاً لا تمر إلى غير نهاية بل تنتهى إلى سبب أو غير متحرك أصلا ... » وهنا يأخذ ابن رشد بأقوال أرسطو فى المحرك الأول أو المحرك الذى لا يتحرك .

وإذا كان الغزالى يعتمد فى نقده للزمان الممتد قبل وجود العالم على مقابلة الزمان بالمكان فإن ابن رشد يرد عليه قائلا إن هذا العناد « سفسطائى

خبيث » . وذلك لأنه يعتمد على أن « الحكم للكم الذى لا وضع له ولا يوجد فيه كل وهو الزمان والحركة كحكم الكم الذى له وضع وكل وهو الجسم . وجعل إمتناع عـــدم التناهى فى الكم الوضع دليلا فى الكم الذى لا وضع له ... وكذلك لا يمكن أن يتصور زمان له طرف ليس هو نهاية لزمان آخر . . . لأن الآن هو الحاضر ، والحاضر هو وسط ضرورة بين الماضى والمستقبل . وتصور حاضر ليس له قبله ماض هو محال . وليس كذلك الأمر فى النقطة لأن النقطة نهاية الخط . وتوجد معه . لأن الخط سا كن . فيمكن أن تتوهم نقطة مبدأ الخط وليس نهاية الأمر » .

وأما الدليل الثالث القائم على رفض الغزالى أن يكون العالم ممكن لأن هذا الممكن ممكن عقلى فقط فيرد عليه ابن رشد قائلا : « هذه مغالطة فإن الممكن يقال على القابل وعلى المقبول . والذى يقال على الموضوع يقابله الممتنع . والذى يقال على المقبول يقابله بالضرورة . والذى يتصف بالإمكان الذى يقابله الممتنع ليس هو الذى يخرج من الإمكان إلى الفعل من جهة ما يخرج إلى الفعل لأنه إذا خرج إرتفع عنه الإمكان . وإنما يتصف بالإمكان من جهة ما بالقوة والحامل لهذا الإمكان هو الموضوع الذى ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل . وذلك بين من حد الممكن . فإن الممكن هو المعدوم الذى تهيأ أن يوجد وأن لا يوجد . وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكناً من جهة ماهو معدوم ولا جهة ماهو موجود بالفعل . وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة . ولهذا قالت المعتزلة إن المعدوم ذات ما . . . فإن ها هنا موضوع ضرورة هو القابل للإمكان هو الحامل للتكون والتغير الذى يقال فيه إنه تكون وتغير وانتقل العدم إلى الوجود » .

هذه بعض مقتطفات من ردود ابن رشد على الغزالى . ولكن ليس لنا أن نستخلص منها أن ابن رشد عندما رد على الغزالى أراد أن ينتصر للقول بقدم العالم . إذ أن رأيه فى هذا الموضوع رأى وسط بين الحدوث والقدم فهو يقول رداً على متكلمى الأشاعرة الذين يقولون بأن العالم خلق من العدم إن هناك آيات توحى بوجود مادة وزمن سابقين لوجود العالم مثل : « وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء » . فإن هذه الآية توحى بأن عرش الله والماء كانا موجودين قبل وجود العالم ومثل قوله : « ثم استوى إلى السماء وهى دخان » . ولكن ليس معنى ذلك أنه يريد أن يقول إن العالم قديم . إذ أن العالم عنده خلق من العدم لكن خلقه قد تم فى غير زمان . والذى يعيبه ابن رشد على المتكلمين أنهم أذاعوا أمثال هذه المسائل بين العامة وصرحوا بها للجمهور ، فأدى ذلك إلى إنقسام الأمة . ولذلك وصف قول الأشاعرة : « بأن الله مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة » وصفه بأنه بدعة وبأنه شيء لا يقبله العلماء ولا يقنع الجمهور . أما واجبنا فهو أن نكتفى بأن نقول للعامة إن إرادة الله لا تشبه إرادة الإنسان فى شيء وأنها لا تخضع لفكرة الزمان (أنظر كتاب الدكتور محمود قاسم : الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد) .

٣ - الخلق المستمر ومسألة الجوهر الفرد

عرضنا حتى الآن لمسألتين : مسأله أشكال الخلق كما وردت فى القرآن الكريم ، ومسألة الحدوث والقدم عند المتكلمين من أشعرية ومعتزله . وسنرجىء الحديث عن الصورة الأخرى التى قدمها الفلاسفة لقدم العالم إلى ما بعد ، عند تناولنا لمسألة أخرى هى مسألة الخلق بالصدور أو الفيض .

أما الآن فسنتناول أقوال بعض المتكلمين فى مسألة الجوهر الفرد . وهى مسألة تذكر عادة فى كتب الفلسفة الإسلامية باعتبار أنها أحد الأدلة التى تقال فى إثبات حدث العالم . وقد رأينا بالفعل أن الباقلانى مثلا ، تلميذ الأشعرى ، يقسم المحدثات إلى جواهر فردة وأجسام مؤتلفةوأعراض تلحق الجواهر والأجسام . ومعنى ذلك أنه كان علينا أن نعالجها فى التقسيم الذى أخذنا به فى هذه المحاضرات تحت المسألة الثانية وهى مسألة « خلق خلق العالم بين الحدوث والقدم » .

والحق أن الأصل فى القول بالجواهر الفردة هو إثبات حدث العالم . وذلك لأن أجزاء العالم إذا كانت تتجزأ إلى مالا نهاية لم يكن لها أول . وإذا لم يكن لها أول كانت قديمة أو غير حادثه . ولذلك فلا بد من وجود جواهر فردة يقف عندها فى العالم التجزؤ ، ولا يتعداها ويثبت بها أن للعالم أولا محدثاً هو الله .

لكننا نعتقد أن هذا الأصل متواه ضعيف . وذلك لأن الباحث الموضوعى إذا وضع أمامه الحجج التى قيلت فى الدفاع عن وجود الجوهر الفرد أو فى إثبات وجوده ، والحجج التى قيلت فى إنكار وجوده ، ووضع

فى اعتباره من ناحية ثانية أن من قال بوجوده إما أن انتهى إلى الحدوث أو انتهى إلى القدم. ثم وضع فى اعتباره من ناحية ثالثة أن من أنكره إما أنه انتهى إلى الحدوث أو انتهى إلى القدم أيضاً. فلا بد أن ينتهى من ذلك إلى أنه لا علاقة لمسألة الجوهر الفرد بإثبات حدث العالم أو إنكاره أو أنها عندما وضعت لإثبات حدث العالم فقد وضعت فى غير موضعها. هذا إلى أن أول من قال بالجواهر الفردة، وهو العلاف المعتزلى، قد أدى به هذا القول إلى أن ذهب إلى «فناء مقدورات الله» أى إلى الاعتقاد بأن القدرة الإلهية متناهية. الأمر الذى يتنافى مع أصل من أهم أصول العقيدة، مما جعل كتاب المقالات من أمثال الأشعرى والبغدادى والشهرستانى يتفقون على أن قول العلاف بفناء مقدورات الله فضيحة كبرى من فضائحه. وهذه الفضيحة لم يتورط فيها العلاف إلا لتمسكه بالجوهر الفرد.

كل هذا يحملنا على الإعتقاد بأن القول بالجوهر الفرد يجب أن لا يعالج تحت باب «حدوث العالم» . بل تحت باب «الخلق المستمر أو المتجدد» على نحو ما نجد ذلك عند النظام. فهو دليل أكيد على تجدد الخلق. أما إذا أردنا أن نثبت به حدث العالم، فسيبدو متهافتاً ضعيفاً. وهذا هو الذى دعانا إلى أن نرجىء الحديث عن مسألة الجوهر الفرد حتى الآن، ونخرجها من باب حدوث العالم لندخلها فى الحديث عن «الخلق المستمر أو المتجدد» الذى سنعالجه الآن، باعتباره إحدى الصور الهامة التى ظهرت فى الفلسفة الإسلامية عن خلق العالم وتتفق فى الوقت نفسه مع جوهر العقيدة.

من أجل ذلك كله، علينا أن نبحث عن أصل آخر غير حدوث العالم يصلح لمسألة الجوهر الفرد ويكون متفقاً ومتمشياً معها. وهذا الأصل هو «القدرة الإلهية» : ذلك أننا نعلم أن القول بالجوهر الفرد قد اقتبسه متكلمو الإسلام من أصحاب مذهب الذرة عند اليونان من أمثال ديموقريطس

وأبيقور . لكن بينما نجد أن الفيلسوفين قد جعلا حركة الذرات فى الأجسام حركة طبيعية تتم من تلقاء نفسها ، فإن المتكلمين قد ذهبوا على العكس من ذلك إلى أن اجتماع الذرات وانفصالها يتم لأن الله هو القادر على أن يحقق وحدة الأجسام وتماسكها ، فالوحدة التى تبدو بها أمامنا الأجسام ليس مصدرها الجسم نفسه أو طبيعته لأن طبيعة الجسم المادية تشهد بأنه مكون من ذرات أو من جزيئات صغيرة منفصل بعضها عن البعض الآخر ، بل مصدرها قدرة الله اللامتناهية على توحيد الأجسام وحفظها متماسكة . والأمر شبيه بهذا أيضاً فيما يتعلق بالأفعال الإنسانية . فالفعل الذى نقوم به (فعل الكتابة مثلا) ويبدو أمامنا على أنه فعل واحد ليس كذلك فى الحقيقة أو بطبيعته ، لأنه مكون من مجموعة من الأفعال الصغيرة (مثل تحرك الذراع ، والإمساك بالقلم ، ورسم الحروف على الورقة) والله هو الذى يتدخل بقدرته فى هـــذه الأفعال الصغيرة فيؤلف بينها ويصورها أمامنا على أنها فعل واحد لا أفعال متعددة متجزئه . والأمر شبيه بهذا أيضاً فيما يتعلق بوحدة العالم ككل . فالله هو الذى يجعل العالم يبدو أمامنا على أنه متماسك وحده على الرغم من تعدد مظاهره وتكثرها .

وقبل أن نفصل ما أوجزنا ، ونؤيد بالحجج والنصوص الفكرة التى ندافع عنها فى هذه النقطة ، نستطيع أن نلخص هذه الفكرة فيما يلى . الإطار العام الذى تنخرط فيه مسألة الجوهر الفرد فى الفلسفة الإسلامية هو فكرة « القدرة الإلهية » . أما الغاية أو الهدف الذى حققته هذه المسألة فهو ليس إثبات حدث العالم بل إثبات الخلق المتجدد المستمر . أعنى أنه ليس إثبات وجود الله ، بل إثبات حفظ الله للعالم وعنايته المستمرة به .

ونود أن نشير أيضاً إلى أن القول بالقدرة الإلهية وبتدخل الله فى كل

لحظة من لحظات الزمان ليحفظ للأجسام والأفعال تماسكها ويبقى على وحدتها يجب أن لا يفسر على أنه إرهاص بنوع من التوافقية Occasionalism المسيحية التى ظهرت فيما بعد فى مذهب مثل مذهب ملبرانش ، على نحو ما يذهب « دى بور » فى مقالة عن مذهب الذرة الإسلامى الذى نشره فى « دائرة معارف الدين والأخلاق » .E.R.E فالله فى الدين الإسلامى قادر قدرة لا متناهية ، ولكن هذه القدرة ليست قائمة على فكرة قيام الله فى المادة وفى الإنسان وحلوله فيهما بصفة دائمة ، على نحو ما نجد فى الدين المسيحى وفى المذاهب الفلسفية التى اتخذت نقطة بدئها منه . بل هى قدرة متجددة ، مرهونة فقط باللحظة التى يتدخل الله فيها ، لا بقيامه بصفة دائمة فى الكون ، ومرتبطة بالتصور الأنطولوجى العام لإله الإسلام باعتباره إلهاً مفارقاً متعالياً . فتدخل الله فى الإسلام مرتبط بأسباب (بالمعنى الإسلامى لهذه الكلمة) ومناسبات متجددة باستمرار ، وليس مرتبطاً بحال من الأحوال بقيام الله أو قعوده بصفة دائمة فى الكون والإنسان أو « حشوه » الزمان والمكان والإنسان جميعاً على نحو ما نجد ذلك فى الدين المسيحى .

* * *

١ ــ القول بالجوهر الفرد ونتائجه عند العلاف المعتزلي

العلاف هو أول من قال بالجوهر الفرد من المتكلمين ، وقد قال به من أجل إثبات حدث العالم ، وإليك برهانه بحسب ما أورده الخياط في كتاب الانتصار .

كان العلاف يقول إن « للأشياء المحدثات كلا وجميعاً وغاية ينتهى إليه في العلم بها والقدرة عليها ، وذلك لمخالفة القديم للمحدث فلما كان القديم عنده ليس بذى غاية ولانهاية ولا يجرى عليه بعض ولا كل وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية وأن له كلا وجمعاً . قال : ووجدت المحدثات ذات أبعاض ، وما كان كذلك فواجب أن يكون له كل وجميع ، ولو جاز أن تكون أبعاض لا كل لها جاز أن يكون كل وجميع ليس بذى أبعاض ، فلما كان هذا محالا كان الأول مثله ، ومن أدلته على ذلك أيضاً قول الله عز وجل « إن الله على كل شىء قدير » و « بكل شىء عليم » و « بكل شىء محيط » وبقوله « وأحصى كل شىء عددا » . قال : فقد ثبت بقوله عز وجل إن للأشياء كلا وثبت نفسه عالماً به محيطاً له ، والإحصاء والإحاطة لا تكون إلا لمتناه ذى غاية » (الانتصار ، ص ٩ ، ١٠ — طبعة ليبرج) .

ومعنى هذا الدليل أن الفارق بين القديم والمحدث أو بين الله والمخلوقات عند العلاف قائم في أن المحدث له « كل وجميع وغاية » أى أنه محدود النوع والمساحة ، وكل شىء نستطيع أن نحدد له كلا لا بد أن يكون ذا أبعاض ، إذن المحدثات لها أجزاء ، ولما كنا قد سلمنا بأن كل محدث محدود المساحة أى له نهاية . فلا بد أن تكون الأجزاء التى يتألف منها

ذوات نهاية أيضاً ، أى أنها أجزاء لا تتجزء ، ومما يؤكد ذلك أيضاً أن الله يذكرنا فى كتابه العزيز بأنه عليم ومحيط بكل شىء وأنه أحصى كل شىء عدداً ، ولا يكون العلم والإحاطة والإحصاء إلا لذى نهاية ، وهذا معناه أن الأشياء والأجزاء التى تتألف منها ذوات نهاية ، وكل ما له نهاية له أول ، إذن الأشياء محدثة ، ولها أول قديم .

هذا هو الدليل الذى أثبت به العلاف الجواهر الفردة وأن العالم محدثاً .

لكن العلاف تورط فى نتائج خطيرة لهذا الدليل ، جعلته يقول بتناهى قدرات الله ، فالبغدادى صاحب « الفرق بين الفرق » يحكى عن العلاف أن له كتاباً اسمه القوالب وأنه أفرد فيه باباً فى الرد على الدهرية « ذكر فيه قولهم للموحدين : إذا جاز أن يكون بعد كل حركة حركة سواها لا إلى آخر ، وبعد حادث حادث آخر لا إلى غاية ، فهلا صح قول من زعم أن لا حركة إلا وقبلها حركة ولا حادث إلا وقبله حادث لا عن أول ... وأجاب على هذا الإلزام بتسوية بينهما ، وقال كما أن الحوادث لها ابتداء لم يكن قبلها حادث كذلك لها آخر لا يكون بعده حادث ، ولأجل هذا قال بفناء مقدورات الله عز وجل » (الفرق بين الفرق — طبعة مصر — ص ١٠٤) .

فالدهريون فى هذا النص قد قالوا للموحدين : إذا سلمنا معكم بأن القدرة الإلهية لا متناهية ، وبأن أفعال الله لا حد لها ولا آخر ، فيجب أن يؤدى هذا القول إلى أن الحوادث تتسلسل إلى غير بدء ، لأن ما لا آخر له لا أول له ، وما لا نهاية له فى الحدوث لا نهاية له أيضاً فى النشأة ، الأمر الذى يؤدى إلى القول بأن العالم غير مخلوق ، ولكى يدحض العلاف

حجتهم اضطر إلى القول بفناء مقدورات الله ، أى بأن قدرة الله متناهية وبأنها وقفت فى تطورها عند حد ، وذلك لأن ما له آخر لا بد أن يكون له أول أى لا بد أن يكون محدثا .

وقد ترتب على هذا الزعم أن ذهب كذلك إلى أن « نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار يفنيان ويبقى حينئذ أهل الجنـــة وأهل النار خامدين لا يقدرون على شيء ، ولا يقدر الله عز وجل فى تلك الحال على إحياء ميت أو على إماتة حى ولا على تحريك ساكن ولا على تسكين متحرك ولا على إحداث شيء ولا على إفناء شيء مع صحة قبول الأحيان فى ذلك الوقت » (نفس المصدر) .

والقول بفناء مقدورات الله وكذلك بفناء نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار فضيحتان من فضائح أبى الهذيل العلاف ، والحق أنه لم يتورط فى هاتين الفضيحتين إلا لأنه حاول أن يثبت حدوث العالم عن طريق القول بالجوهر الفرد ، فقد توهم أن قول الله تعالى : « إن الله على كل شيء قدير » لا يمكن أن يكون صادقاً إلا إذا كان الشيء محدوداً متناهياً مكوناً من أجزاء لا تتجزأ ، حتى يتسنى لنا أن نتحدث عن قدرة أو علم أو إحصاء ، وفاته أن قدرة الله تعالى لا متناهية ، وأنها لا تثبت بشيء ما ، لأن الله ليس كمثله شيء وقد ترتب على هذا أيضا أن العلاف عند ما أراد أن يثبت أن للعالم أولا ، توهم أنه لن يتسنى له ذلك إلا إذا أقر بأن قدرة الله لهـا آخر تقف عنده ، وهذا قول لم يكن يقول به العلاف لو أنه كان جاهلا بالجواهر الفردة) .
وهذه فضيحة أخرى .

ويحكى الأشعرى فى (المقالات) أيضاً (نشرة ريتر : ص ٣٥٨) أن العلاف كان يقول بالبقاء أى ببقا بعض الأعراض وعدم زوالها .

وهى تبقى بقول الله عز وجل لها : ابقى ، وقد رأى أن الألوان والطعوم والأرابيح والحياة والقدرة تبقى ببقاء لا فى مكان .

والقول بالبقاء كما تجده عند العلاف يناقض القول المعروف عن الأعراض بأنها لا تبقى زمانين . وهذا القول الأخير لم يقل به الأشاعرة فحسب، كما تقدم ، بل ذهب إليه النظام أيضاً من المعتزله . وذلك لكى يؤكد الخلق المستمر أو المتجدد . وبأن الله هو الذى يتدخل ليبقى الأعراض وليحفظ تماسك الأجسام . وفى هذا إقرار بالعناية الإلهية الدائمة للعالم .

وهكذا نرى أن العلاف فى قوله بالجوهر الفرد وفى محاولته إقامة الدليل على حدث العالم عن طريقه قد انتهى إلى آراء تتنافى مع القدرة الإلهية أكثر من مرة ، مع أننا نعتقد أن القول بالجوهر الفرد لا يصلح إلا لتدعيم القدرة الإلهية . أما ما وصل إليه العلاف — وهو أول من قال بالجواهر الفردة من نتائج تخالف ما نقوله هنا ، ولا تتفق مع ما نعرفه من لا نهائية القدرة الإلهية وعظمتها ، فليس له تفسير عندنا إلا أن العلاف قد وضع مسألة الجوهر الفرد فى غير موضعها ، وحاول أن يثبت بها حدث العالم ، فى حين أنها لا تصلح إلا لإثبات القدرة الإلهية الدائمة والخلق المستمر .

٢ ـ عدم صلاحية الجوهر لإثبات حدث العالم

يرى ابن رشد أن الأشاعرة قد جانبهم التوفيق فى الاعتماد على جوهر فرد من أجل إثبات حدث العالم ، وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفاً بنفسه ، وفى وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند ، وليس فى قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها ، وإنما ذلك لصناعة البرهان . وأهل هذه الصناعة قليل جداً . والدلائل التى تستعملها الأشعرية فى إثباته هى خطبية فى الأكثر ، (مناهج الأدلة فى عقائد الملة — تحقيق الدكتور محمود قاسم ، الأنجلو ، ١٩٥٥ ، ص ٣٨) . ولا نريد أن نتعرض الآن لهذه الأدلة وإنما حسبنا أن نوافق ابن رشد على ما ذهب إليه .

ولكى نبرهن من جانبنا على عدم صلاحية الجوهر الفرد لإثبات حدث العالم ، سنبدأ هنا بأن نقدم رأى من يقول بوجوده وينتهى منه إما إلى الحدوث وإما إلى القدم . ثم نورد بعد ذلك رأى من يقول بعدم وجوده وينتهى أيضاً إما إلى الحدوث وإما إلى القدم أى أننا سنرى مرة أن القول بالجوهر الفرد يؤدى إلى الحدوث والقدم معاً ، ومرة أخرى سنرى أن إنكاره يؤدى إلى الحدوث والقدم أيضاً . الأمر الذى يدل دلالة قاطعة على عدم صلاحية الجوهر الفرد لإثبات حدث العالم وعلى أنه لا علاقة له بهذه المسألة .

(ا) القول بالجوهر الفرد يؤدى إلى حدوث العالم وقدمه معاً :

قال بالجوهر الفرد غالبية المعتزلة وجميع الأشاعرة والشهرستانى ، ونفاه فلاسفة الإسلام والنظام وابن حزم .

والذين قالوا بإثباته انتهى أكثرهم إلى إثبات حدث العالم . لكن بعضهم (مثـــل القائلين بالكمون والتولد من المعتزله ؛ انتهى إلى عكس ذلك .

وسنعرض الآن ملخصاً للحجج التى قال بها المتكلمون لإثبات الجوهر الفرد . وقد ذكر ابن حزم فى الجزء الخامس من « الفصل » (ص٩٢ وما يليها) هـذا الملخص . وحصر الأدلة التى أوردها المتكلمون لإثبات الجوهر الفرد فى خمسة :

١ — لولم يوجد الجوهر الفرد لكان الماشى الذى يقطع مسافة محدودة متناهية يقطع ما لانهاية له ، لأن هـذه المسافة ستقبل القسمة إلى غير نهاية .

٢ — لابد أن يلى الجرم من الجرم الذى يليه جزء ينقطع ذلك الجرم فيه ، ومعنى هذا الدليل القول بوجود الخلاء بين الجواهر الفردة . وقد قال المتكلمون بالخلاء ليعارضوا به مماسة الجواهر . لأننا لو جوزنا التماس بين الجواهر فلا بد من التسليم بانقسام الجوهر الفرد .

٣ — وابن حزم ينظر إلى هذا الدليل الثالث على أنه أقوى الأدلة جميعها وهو يتعلق بقدرة الله على كل شىء وخلاصته .

الله هو الذى ألف أجزاء الجسم ، فهل يقدر على تفريق أجزائه حتى لا يكون فيها شىء من التأليف ، أى حتى لاتقبل القسمة ؟ أم لا يقـدر ؟ فإن قيل لايقدر ، كان فى ذلك تعجيز لله . وإن قيل : نعم ، ففى ذلك إقرار بالجزء الذى لا يتجزأ .

٤ — لو كان لا نهاية فى للجسم فى التجزؤ لكان فى الخردله من الأجزاء التى لا نهاية لها مثل ما فى الجبل أو كان فى الخردلتين من الأجزاء ما هو

مساو لما فى الخردلة الواحدة . « قالوا فإن قلتم بأن أجزاء الخردلتين وأجزاء الجبل صدقتم وأقررتم بتناهى التجزى . وهو القول بالجزء الذى لا يتجزء . وإن قلتم ليس أجزاء الجبل أكثر من أجزاء الخردلة ولا أجزاء الخردلتين أكثر من أجزاء الخردلة كابرتم العيان » .

٥ - علم الله يحيط بكل شيء . وهو يحتم أن يعلم عدد أجزاء الجسم . فالأجزاء متناهية .

هذه هى الأدلة التى قيلت لإثبات الجوهر الفرد . ونحن نعلم كيف انتهى الأشاعرة إلى إثبات حدث العالم عن طريق القول بالجوهر الفرد .

فالأعراض عندهم حوادث تطرأ على الجسم ، ولما كانت الأجسام لا تنفك عن الأعراض ، والأعراض لا تنفك عن الأجسام ، فلا بد أن تكون محدثات كالأعراض تماماً .

وهذا القسم من الدليل كاف وحده لإثبات حدوث العالم أو حدوث الأجسام التى تكونه . لكن اهتمام الأشاعرة بالجوهر الفرد وقولهم بأن الجسم يتألف من مجموعة من الجواهر الفردة قائم على اعتقادهم بأن تتابع الأعراض على الأجسام لا يمكن أن يكون قد استمر فى الماضى إلى غير نهاية بل لا بد أن يكون قد وقف عند وحدات معينة ، ومتناهية فى الصغر ، هى الجواهر الفردة . الأمر الذى يؤدى حتما إلى القول بوجود محدث لهذه الأعراض ، مادمنا قد استطعنا أن نوقف تتابعها فى الماضى عند حد .

ومعنى ذلك أن القول بالجوهر الفرد قد أدى عند الأشاعرة إلى إقامة الدليل على حدوث العالم .

هذا إلى أنهم قد اتخذوا من الجوهر الفرد أساساً لمذهب فى طريقة خلق العالم : وهو أن خلق أولا أجزاء لا تتجزء متفردة ، ثم ألف الأشياء منها .

أما المعتزلة فقد أدى هذا القول نفسه عندهم أو عند أكثرهم إلى قدم العالم. ذلك أنهم لم يجدوا ثمة تعارضاً بين القول بأن الجسم مكون من جواهر فردة وبين افتراض أن الأعراض كامنة فى هذه الجواهر الفردة وليست حادثة فيها أو طارئة عليها . فالأعراض عند أكثر المعتزلة متولدات لا فاعل لها . أو هى من اختراعات الأجسام التى لا تحتاج إلى محدث . وسنعرض تفصيل القول بالكمون فيما بعد . أما الآن فحسبنا أن نعلم أن القول بالجوهر الفرد قد أدى عند الأشاعرة إلى حدوث العالم ، وعند المعتزلة إلى قدم العالم : الأمر الذى يثبت أنه لا علاقة لمسألة حدوث العالم بالجوهر الفرد .

(ب) إنكار الجوهر الفرد يؤدى إلى حدوث العالم وقدمه معاً :

ولا أدل على ذلك أيضاً ، من أن الذين أنكروا وجود الجوهر الفرد قد أدى بهم هذا إما إلى القول بحدوث العالم (كما هو الحال عند ابن حزم وعند النظام) وإما إلى القول بقدم العالم (كما هو الحال عند الفلاسفة مثل ابن سينا) .

وسنبدأ الآن بنقد الأدلة الخمسة التى قدمناها سابقاً لإثبات الجواهر الفردة نقلا عن ابن حزم . ذلك أن ابن حزم بعد أن أثبت خلاصة كل دليل — على نحو ما ذكرنا — كان يعقب على ذلك بنقده لأنه كان ممن أنكروا وجود الجواهر الفردة .

١ — يقول الدليل الأول إنه لو لم يوجد الجوهر الفرد لكان الماشى الذى يقطع مسافة متناهية يقطع مالا نهاية له .

فيجيب ابن حزم بأننا « لم نرفع النهاية عن الأجسام كلها من طريق المساحة بل نثبتها ونعرفها ونقطع على أن كل جسم فله مساحة أبداً محدودة ولله الحمد. وإنما نفينا النهاية عن قدرة الله تعالى على قسمة كل جزء وإن دق وأثبتنا قدرة الله تعالى على ذلك » .

٢ — وفيما يتعلق بالدليل الثانى القائل بأنه لابد أن يلى الجرم من الجرم الذى يليه جزء ينقطع ذلك الجرم فيه . فإن ابن حزم يوافق المتكلمين على ذلك . فيقول إن « لكل جرم نهاية وسطحاً ينقطع تماديه عنده » . ولكنه يضيف إلى ذلك أن كل جرم محتمل للتجزى، أى أنه متجزى بالقوة إلى مالا نهاية .

٣ — أما الدليل الثالث فهو باعتراف ابن حزم « من أقوى شغبهم » . وهو الدليل الخاص بأن الله يجمع أجزاء الجسم ويفرقها . وهذا إثبات لقدرة الله وإثبات فى الوقت نفسه لتجزى الأجسام .

لكن ابن حزم يجيب قائلا : « لم تكن أجزاء العالم متفرقة ثم جمعها الله عز وجل . ولا كانت له أجزاء مجتمعة ثم فرقها الله عز وجل ، لكن الله عز وجل خلق العالم بكل مافيه بأن قال له كن فكان . أو بأن قال لكل جرم منه إذا أراد خلقه كن فكان ذلك الجرم » . ثم يضيف قوله : « إن الله تعالى قادر على أن يخلق جسما لاينقسم ولكنه لم يخلقه فى بنية هذا العالم ولا يخلقه » .

٤ — أما الدليل الرابع القائل : « أيما أكثر أجزاء الجبل أو أجزاء الخردلة . وأيما أكثر أجزاء الخردلة أو أجزاء الخردلتين » . فإذا قلنا بأن أجزاء الجبل أو أجزاء الخردلتين أكثر كان فى هذا إقرار بالجزء الذى لا يتجزأ » .

فيرد ابن حزم قائلا إن « الجبل إذا لم يجزأ والخردله إذا لم تتجزأ والخردلتان إذا لم تتجزآ فلا أجزاء لها أصلا بعد . بل الخردله جزء واحد والخردلتان كل منهما جزء . فإذا قسمت الخردلة على سبعة أجزاء وقسم الجبل جزأين وقسمت الخردلتان جزئين جزئين فالخردلة الواحدة بيقين أكثر أجزاء من الجبل والخردلتين لأنها صارت سبعة أجزاء ولم يصر

الجبل إلا ستة أجزاء فقط ... فصح أنه لا يقع التجزى فى شىء إلا إذا قسم لا قبل ذلك . . . وأما من قال أو ظن أن الشىء قبل أن ينقسم وقبل أن يتجزأ أنه منقسم بعد ومتجزؤ بعد فوسواس وظن كاذب ، لكنه محتمل الانقسام والتجزى وكل ما قسم وجزى، فكل جزء ظهر منه فهو معدود متناه وكذلك كل جسم فطوله وعرضه متناهيان بلا شك ، والله تعالى قادر على الزيادة فيهما أبداً بلا نهاية ، إلا أن كل ما زاده تعالى فى ذلك وأخرجه إلى حد الفعل فهو متناه » .

٥ — أما الدليل الخامس القائم على أن علم الله محيط ، ولا يمكن أن يكون هذا إلا إذا كانت الأجسام متناهية .

فيرد عليه ابن حزم قائلا : « و. الوا هل يعلم الله تعالى عدد ما لا عدد له . وهم فى ذلك كمن سأل هل يعلم الله تعالى عدد شعر لحية الأحلس أم لا ، وهل يعلم جميع أولاد العقيم أم لا ، وهل يعلم كل حركات أهل الجنة والنار أم لا . فهذه السؤلات كسؤالهم ولا فرق ، وجوابنا فى ذلك كله أن الله عز وجل إنما يعلم الأشياء على ما هى عليه لا على خلاف ما هى عليه ، لأن من علم الشىء على ما هو عليه فقد علمه حقا ، وأما من علم الشىء على خلاف ما هو عليه فلم يعلمه بل جهله وحاشا الله من هذه الصفة، فما لا كل له ولا عدد له فإنما يعلمه الله عز وجل أن لا عدد له ولا كل ، وما علم الله عز وجل قط عدداً ولا كلا إلا لما له عدد وكل لا لما لا عدد له ولا كل ، وكذلك لم يعلم الله عز وجل قط عدد شعر لحية الأحلس ولا علم قط ولد العقيم . . . وكذلك لم يعلم الله عز وجل قط عدد أجزاء الجبل والخردلة قبل أن يجزآ لأنهما لا جزء لهما قبل التجزئة وإنما علمهما غير متجزئين وعلمهما محتملين للتجزى ، فإذا جزئا علمهما حينئذ متجزئين وعلم حينئذ عدد أجزائهما ... »

هذا هو النقد الذى وجهه ابن حزم لأدلة المتكلمين التى أرادوا بها

إثبات الجوهر الفرد . فابن حزم ينكر الجوهر الفرد ، لكن هل معنى ذلك أنه ينكر حدث العالم ؟ كان من المنطق أن يكون الجواب على هذا السؤال بالإيجاب لو كان صحيحاً أن حدوث العالم قائم على القول بالجوهر الفرد ولكن ليس هذا بصحيح ، وإذا كان الأشاعرة قد أقحموا مسألة الجوهر الفرد فى حدوث العالم فليس معنى ذلك أن كل ما ينكر الجوهر الفرد ينكر الحدوث ، فهذا هو ابن حزم ، مثال صارخ ودليل على صحة ما نقول ، فهو ينكر الجوهر الفرد ولكنه يؤمن بالحدوث ويدافع عنه بحجج قوية أوردناها سابقاً .

والنظام الخصم الأكبر للجوهر الفرد ، يدافع هو الآخر عن الحدوث ويقدم برهاناً شهيراً على أن للعالم محدثاً لا يشبهه ، وهذا البرهان كان أصحاب النظام يصولون به على الناس نظراً لطرافته ، وخلاصته كما يحكى الخياط فى كتاب الانتصار أن النظام كان يقول : « ووجدت الحر والبرد مع ما هما عليه من التضاد والتنافر مجتمعين فى جسد واحد فعلمت أنهما لم يجتمعا بأنفسهما إذ كان شأنهما التضاد ، وأن الذى جمعهما هو الذى اخترعهما مجتمعين وقهرهما على خلاف ما فى جوهرهما ، فجعل اجتماعهما مع تضادهما يدل على أن الذى جمعهما مخترع لهما » (طبعة نيبرج ، ص ٤٥ ،) وقد استخدم النظام هذا الدليل نفسه فى الرد على المانية فى قولهم بأن هناك أصلين للعالم هما النور والظلمة ، وذلك لأن الله إذا كان قادراً على قهر الحر والبرد فهو قادر أيضاً على قهر النور والظلمة لأنهما لو تركا وشأنهما لما انتهيا إلى اتفاق (ص ٣١ — ٣٢ من كتاب الانتصار) .

وهكذا نرى أن إنكار الجوهر الفرد قال به كل من ابن حزم والنظام على الرغم من أنهما كانا يدافعان عن حدوث العالم .

أما ابن سينا فقد أنكر الجوهر الفرد لكنه انتهى إلى القول بقدم

العالم على أسس فلسفية تختلف عما نجده عند المعتزلة . على نحو ما سنعرف عند تناولنا للصورة الثالثة لمسألة خلق العالم فى الفلسفة الإسلامية ، ونعنى بها الخلق بالصدور . ومعنى ذلك أن ابن سينا أنكر الجوهر الفرد (أنظر كتاب النجاة طبعة القاهرة ص ١٦٤-١٦٨ ، كتاب الإشارات والتنبيهات ، طبعة سليمان دنيا — القسم الثانى الخاص بالطبيعة ، الجزء الثانى ، (ص ١٣ — ٢٢) ، لكنه رأى أن العالم قديم وليس محدثاً (أنظر مثلا النجاة ص ٣٥٥ — ٣٥٦) . الأمر الذى يؤكد مرة أخرى أنه لا صلة مطلقاً بين مسألة الجوهر الفرد ومسألة حدوث العالم أو قدمه .

(ج) الخلق المستمر ومسألة الجوهر الفرد

رأينا كيف أدى القول بالجوهر الفرد عند العلاف إلى التورط فى نتائج خطيرة منها القول بتناهى قدرة الله أو فنائها وكذلك بفناء نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار . ثم رأينا بعد ذلك كيف أدى هذا القول إما إلى حدوث العالم أو قدمه وكيف أدى إنكاره أيضاً إما إلى حدوث العالم أو قدمه ، الأمر الذى أقنعنا بأنه لا علاقة لمسألة الجوهر الفرد بمسألة الحدث .

وقد أقنعنا كل هذا الاضطراب أن مسألة الجوهر الفرد لم توضع وضعها الصحيح حين أريد بها الاستدلال على حدوث العالم . وقد ذكرنا سابقاً أن هذه المسألة يجب أن توضع وضعاً آخر لنستدل بها لا على حدوث العالم بل على الخلق المستمر أو المتجدد ، أو على قدرة الله اللامتناهية التى لم تنته بخلق الله للعالم فى نشأته الأولى بل استمرت وتستمر أمام أنظارنا كل يوم فيما يعرف باسم الخلق المتجدد والمستمر .

وإليك الدليل على ما نقول :

فالأشاعرة أثاروا مسألة الجوهر الفرد ليستدلوا بها على أمرين أو مسألتين : مسألة حدوث العالم (وهذا ما انتهينا من شرحه عندهم) ومسألة الخلق المستمر (وهذا ما سنعرفه الآن) .

أما الذين أنكروا الجوهر الفرد من المعتزلة مثل النظام ومن غير المعتزلة مثل ابن حزم الظاهرى فعلى الرغم من عدم اتفاقهم حول مسألة

الحدوث والقدم على نحو ما أوضحنا ، فقد اتفقوا حول مسألة أخرى هى مسألة الخلق المستمر أو المتجدد .

فأمامنا إذن إجماع أو شبه إجماع (باستثناء العلاف الذى قال بالبقاء على نحو ما قدمنا) من المسلمين حول إثبات الخلق المستمر أو المتجدد . لكننا نجد من ناحية أن الأشعرية قد أثبتته اعتماداً على إثباتهم للجوهر الفرد ، ومن ناحية أخرى نجد أن النظام وابن حزم قد اثبتا هذا الخلق المستمر دون أن يثيرا مسألة الجوهر الفرد لأنهما من منكريه . هنا ونجد أنفسنا مسوقين إلى الوقوف إلى جانب الأشاعرة . وذلك لسببين :

١ — لأن إثبات الخلق المستمر يبدو منطقياً وسليما إذا اعتمد على القول بالجوهر الفرد .

٢ — لأن أقوال النظام وابن حزم فى الخلق المستمر ليس فيهما ما يتعارض تعارضاً منطقياً مع القول بالجوهر الفرد ، على الرغم من أنهما قد أنكرا القول بوجوده . وذلك لأنها أقوال قصد من ورائها إثبات أن العالم سواء فى شكله العام أو فى أجزائه لا يبقى ولا يحتفظ بالصورة التى له إلا بمبق يحفظ له البقاء وهو الله تعالى . وسواء قلنا بعد ذلك إن أجزاء العالم هى الأجسام ، على نحو ما ذهب النظام وابن حزم الذين اقتصرا فى تقسيم الحدثات إلى قسمة ثنائية فقط وهى الأجسام والأعراض ، أو قلنا إن هـذه الأجزاء تشتمل على الجوهر الفرد كما قال الأشاعرة الذين قسموا المحدثات قسمة ثلاثية : الجواهر الفردة ، والأجسام والأعراض . فإن النتيجة فى كلتا الحالتين واحدة ، ألا وهى إثبات الخلق المستمر . ومعنى ذلك أن إنكار ابن حزم والنظام للجوهر الفرد لا يتعارض تعارضاً منطقياً مع إثبات الخلق المستمر ..

ولنبدأ أولا بشرح حجة الأشاعرة في إثبات صلة الخلق المستمر أو المتجدد بالجواهر الفردة .

يرى الأشاعرة أن الأعراض تفنى فى ثانى حال وجودها ، كما ذهب الباقلانى . وأنها لا تبقى زمانين متعاقبين أبداً. ولما كانت عندهم الأعراض لا تنفك عن الأجسام ، والأجسام لا تنفك عن الأعراض ، فسيكون وجود الأجسام موقوتاً كوجود الأعراض التى تلابسها وتلازمها وإذا أضفنا إلى ذلك أن الأجسام ليست مجرد أعراض ، بل مجموعة من الجواهر الفردة التى تآلفت وكونت باجتماعها الجسم ، وأن الأعراض نفسها أو الصفات مجموعة من الجواهر الفردة المنفصلة بعضها عن البعض الآخر أصلا ، لعجبنا كيف تتماسك ذرات الجسم فتكون بتماسكها جسما واحداً به وحدة ، ولعجبنا أيضاً كيف تتماسك ذرات العرض أو الصفة فتكون بتماسكها صفة واحدة بها وحدة . وسيزداد عجبنا أكثر وأكثر إذا نحن ذهبنا فى تطبيق مبدأ الجوهر الفرد إلى أبعد غاياته (كما فعلت الأجيال التالية بعد الأشعرى) وقلنا بالجوهر الفرد ليس فقط فى تصورنا للجسم والعرض الملازم له بل فى تصورنا للحركة التى تتم بها اجتماع ذرات الجسم وتآلفها وكذلك فى الزمان الذى يجرى فيه هذا الاجتماع والتآلف . فكل هذا عند الأشاعرة مكون من أجزاء لا تتجزأ . ذلك أن المكان الذى تتم فيه الحركة مكون من نقط بينها خلاء ، فكان من الطبيعى أن يستتبع هذا القول انتفاء الحركة أصلا . ولكن حركة الأجسام ظاهرة موجودة ومشاهدة . أليس هذا مما يثير العجب ؟ والزمان الذى تتم فيه الحركة أيضاً مكون من لحظات أو آنات لا تتجزأ ، منفصل بعضها عن البعض الآخر . ومع ذلك ، فإن الجسم إذا تحرك فإننا نستطيع أن نقيس زمان حركته ونتحدث عن الفترة التى تمت فيها الحركة ككل . أليس هذا مما يثير العجب أيضاً ؟

هذا العجب كله سيزول إذا قلنا بخلق الله المتجدد للأجسام وأعراضها والزمان جميعاً . فالله هو الذى يتدخل ليحفظ على الأجسام والأعراض والحركة والزمان تماسكها . ولولا هذا التدخل الإلهى لوجدنا أنفسنا بإزاء عالم مفكك ، لا بل لوجدنا أنفسنا بإزاء أعراض وحركات وأزمنة مفككة . ولما استطعنا أن نتحدث عن قيام عرض واحد بالجسم ، ولعجزنا عن التحدث عن حركة واحدة أو زمان واحد . فأجزاء العالم الذى نعيش فيه ، وكذلك الأعراض والأزمنة والحركات تخلق فى كل آن . لأن الأصل فيها أن لا تبقى زمانين متعاقبين أبداً . وهى لا تبقى إلا لأن الله تدخل مثلا بعد خلقه لذرة من ذرات هذا العرض المعين وأراد له فى اللحظة التالية ، أو فى ثانى حال وجوده ، أن يستمر فى الذرة الثانية ، وفى الثالثة وهكذا ، فتنتشر الصفة على الجسم وتصبح عرضاً ملازماً له ومميزاً .

تلك هى أقوال الأشاعرة فى علاقة الخلق المستمر بمسألة الجوهر الفرد . وهى كما ترى أقوال منطقية وسليمة .

أما أقوال النظام وابن حزم فى الخلق المستمر فهى تتمشى فى روحها العامة مع أقوال الأشاعرة على الرغم من عدم اشتمالها على فرض الجوهر الفرد ؛ وهو فرض لا يؤمن به النظام وابن حزم .

فقد حكى الأشعرى فى المقالات عن النظام (نشر ريتر ، الجزء الثانى ، استانبول ، ١٩٣٠ ص ٤٠٤) . وحكى الجاحظ عنه فى كتاب الحيوان (الجزء الخامس) أنه قال إن الله يخلق الدنيا وما فيها فى كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها .

ويلخص ابن حزم قول النظام بالخلق فى كل وقت ويوافقه عليه .

يقول ابن حزم فى الفصل (الجزء الخامس ، ص ٥٤ — ٥٥ — طبعة مصر) :

« وقول النظام ههنا صحيح . . . وأيضاً نسألهم . ما معنى قولكم : خلق الله تعالى أمر كذا ؟ فجوابهم أن معنى خلقه أنه تعالى أخرجه من العدم إلى الوجود ، فنقول لهم : أليس معنى هذا القول منكم أنه أوجده ، ولم يكن موجوداً ؟ فلا بد من قولهم : نعم . فنقول لهم وبالله التوفيق : فالخلق هو الإيجاد عندكم بلا شك فأخبرونا أليس الله تعالى موجداً لكل موجوداً أبداً مدة وجوده ؟ فإن أنكروا ذلك أحالوا وأوجبوا أن الأشياء موجودة وليس الله تعالى موجداً لها الآن ، وهذا تناقض . وإن قالوا : نعم فإن الله تعالى موجد أبداً . قلنا لهم : هذا هو الذى أنكرتم بعينه قد أقررتم به لأن الإيجاد هو الخلق نفسه ، والله تعالى موجد لكل ما يوجد فى كل وقت أبداً ، وإن لم يفنه قبل ذلك . والله تعالى خالق لكل مخلوق فى كل وقت ، وإن لم يُفنه قبل ذلك . وهذا لا مخلص لهم منه ، وبالله التوفيق وبرهان آخر ، وهو قول الله تعالى : « ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » . . . وقال عز وجل : « ثم أنشأناه خلقاً آخر » وقال تعالى : « خلقاً من بعد خلق » . فصح أن فى كل حين يحيل الله تعالى أحوال مخلوقاته ، فهو خلق جديد . والله تعالى يخلق فى كل حين جميع العالم خلقاً مستأنفاً دون أن يفنيه ، وبالله التوفيق » .

وهكذا نرى أن النظام وابن حزم ينتصران للخلق المستمر أو المتجدد . خلاصة حجتهما فى هذا الموضع تتفق مع أقوال الأشاعرة وإن كان النظام وابن حزم لم يؤسسا أقوالهما فى الخلق المستمر على وجود الجواهر الفردة . وذلك لأن الأشاعرة والنظام وابن حزم جميعهم متفقون على أن الكون والأجسام التى فيه لا تبقى زمانين إلا بحق يحفظ لها البقاء وهو الله . ومعنى

كلامهم هذا أن الله عندهم جميعاً ليس خالق هذا العالم فحسب ، بل حافظ وجوده وسر تمسكه أى أن علاقة الله بالعالم ليس مجرد علاقة حدوث ، بل هى علاقة استمرار حفظ الوجود وكل ما هناك من اختلاف بين الفريقين أن النظام وابن حزم يذهبان إلى أن مظاهر الخلق المستمر تتجلى فى الأجسام وصفاتها بينما يذهب الأشاعرة إلى أن هذه المظاهر تتجلى بصورة أوضح إذا سلمنا بمبدأ الجوهر الفرد فى تصورنا للمكان والحركة والزمان وهى بمثابة المقولات العامة التى تجرى فيها أحداث الكون واستحالات ظواهره وهذا صحيح لاشك فيه ، ولكن الذى نريد أن ننبه إليه هنا أن القول بالخلق المستمر يظل صحيحاً أيضاً فى روحه العامة إذا نحن لم نسلم بوجود جواهر فردة ، كما لم يسلم بوجودها النظام وابن حزم ، والتفتنا فقط فى الأجسام إلى هيئتها العامة أو إلى صفاتها الحسية ، كما فعل النظام وابن حزم . وذلك أن هيئة الأجسام أو شكلها لا يتصور استمراره إلا بفعل الخلق المستمر أو المتجدد .

والدليل الذى قدمه النظام على أن للعالم محدثاً لا يشبهه كبير الدلالة على ما نحن بصدده ، لأن النظام التفت فيه فقط إلى صفات المادة (ونظرته لها مادية صرفة باعتبار أنها أجسام) وتعاقبها فى الكون وبين القاهر الذى يقهر على هذا التعاقب ويستمر قهره لها وتأثيره فيها ، وهو الله سبحانه ، يقول النظام ، نقلا عن الخياط فى كتاب الانتصار : « وجدت الحر مضاداً للبرد ، ووجدت الضدين لا يجتمعان فى موضع واحد من ذات أنفسهما ، فعلمت بوجودى لهما مجتمعين أن لهما جامعاً جمعهما ، وقاهراً قهرهما على خلاف شأنهما ، وما جرى عليه القهر فضعيف ، وضعفه ونفوذ تدبير قاهره فيه دليل على حدثه ، وعلى أن له محدثاً أحدثه ومخترعاً اخترعه لا يشبهه ، لأن حكم ما أشبهه حكم فى دلالته على الحدث وهو الله رب العالمين (ص ٤٦ ، نشرة نيبرج) » .

وقد استخدم النظام نفس هذا الدليل فى الرد على المنانية فى قولهم بأن هناك أصلين للعالم هما النور والظلمة ، ذلك لأن الله إذا كان قادراً على قهر الحر والبرد ، فهو قادر أيضاً على قهر النور والظلمة لأنهما لو تركا وشأنهما لما انتهيا إلى اتفاق لأنهما ضدان ، فلا بد من افتراض فوقهما قاهراً أو جامعاً يجمعهما فهو الله .

يقول صاحب الانتصار حاكياً عن موقف إبراهيم بن سيار النظام : « المنانية زعمت أن النور والظلمة مختلفان متضادان فى أنفسهما وأعمالهما وأن جهات حركاتهما مختلفة ، قال لهم إبراهيم : فإذا كان على ما وصفتم فكيف امتزجا وتداخلا واجتمعا من تلقاء أنفسهما وليس فوقهما قاهر قهرهما ولا جامع جمعهما ومنعهما من أعمالهم وإبراهيم يزعم أن للأشياء خالقا خلقها ومدبراً دبرها فقهرها على ما أراد ودبرها على ما أحب وجمع منها ما أراد جمعه وفرق منها ما أراد تفريقه » (ص ٣١—٣٢) .

وهكذا نرى فى ختام عرضنا لمسألة الخلق المستمر وهى تمثل الصورة الثانية لخلق الله للعالم كما ظهر فى الفلسفة الإسلامية أنها تتفق أو تتمشى مع القول بالجوهر الفرد عند الأشعرية ، وأن النظام ، أو ابن حزم ، وإن كانا قد أنكرا القول بالجوهر الفرد إلا أن حديثهما عن الخلق المستمر لا يتعارض تعارضاً منطقياً مع وجود الجواهر الفردة ، وإن كان يثبت أيضاً دون الالتجاء إلى هذا الفرد إطلاقاً . ونرى أيضاً أن القول بالجوهر الفرد الذى أثاره الأشاعرة من أجل أن يثبتوا عن طريقه حدوث للعالم ، لا يصح دليلا فى مسألة الحدوث .

وسنتناول الآن الصورة الثالثة من صورة خلق الله للعالم كما ظهرت فى الفلسفة الإسلامية ونعنى بها الخلق بالصدور أو بالفيض .

٤ ـ الخلق عن طريق الصدور أو الفيض

أشرنا سابقاً إلى الصدور أو الفيض . وقلنا إنه أحد أشكال خلق العالم التى عرفها الفلاسفة الإسلاميون . وقلنا كذلك إن الفلاسفة الذين قالوا به كانوا يعتقدون أن العالم قديم وليس محدثاً ، وهذا يعنى أن قدم العالم قد ظهر فى الفلسفة الإسلامية على صورتين : / ١ على الصورة التى قدمها المعتزلة متأثرين بأفلاطون وأرسطو ، وفيها عرضوا لنا نظريتهم فى المعدوم ، وهى النظرية التى تعتمد كما رأينا على موقفهم من صفتى العلم والقدرة الإلهيتين : / ٢ على الصورة التى قدمها لنا كل من الفارابى وابن باجه (الذى يكاد يكون تفكيره صورة لتفكير الفارابى) وابن سينا ، متأثرين فى ذلك بأفلوطين صاحب الأفلاطونية المحدثة ، وفيها عرضوا لنا نظريتهم فى الفيض أو الصدور وهى النظرية التى تعتمد على التفرقة الشهيرة بين الواجب والممكن أو واجب الوجود وممكن الوجود على نحو ما سنرى الآن ، وتعتمد أيضاً على فكرة أو صفة الجود الإلهى التى اقتبسها فلاسفة الإسلام من التصوف الشرقى كما وجدوه عند أفلوطين .

* * *

(ا) أفلوطين والفيض :

ولد أفلوطين بالقرب من مدينة أسيوط فى الوجه القبلى عام ٢٠٤ أو ٢٠٥ للميلاد . ورحل إلى الإسكندرية فى سن الثامنة والعشرين . ثم سافر إلى بلاد فارس ، واستقر به المقام فى روما حيث توفى بها عام ٢٦٩ م .

الله عند أفلوطين هو الواحد الأوحد المطلق اللامتناهى . وهو لا يتصف بأية صفة إيجابية لأنه يخالف كل شىء ويسمو على كل شىء ، ولأننا لا نستطيع

أن نصفه إلا إذا تضمن هذا الوصف تحديدا له ، وعدم فهم لطبيعته اللامتناهية . هذا فضلا عن أن الله لايخضع للفهم أو المعرفة ، ولا يخضع كذلك للوجود . فهو لايخضع للمعرفة لأن كل معرفة تقوم على ثنائية بين الذات والموضوع ، والله فوق هذه الثنائية وأسمى منها لأنه واحد ، لايحتمل أية ثنائية ، وهو حضور دائم بذاته أمام ذاته . وهو لايخضع للوجود ، لأنه مصدر كل وجود .

هذا الواحد لا يمكن أن يظل هكذا غارقا فى وحدته إلى الأبد . حقا إنه لا يفتقر إلى شىء ، ولا تحركه رغبة لأى شىء . لكن يشع منه نور ينتشر فيفيض على ما حوله دون أن ينقص منه شىء . وهذا النور الذى يفيض منه ويصدر عنه دليل جوده وكرمه وخيره ، وفى الوقت نفسه فإنه مصدر الخلق كله . فالواحد يشاهد ذاته ، وينتج عن هذا انبثاق شبيه له هو الأقنوم الثانى أو العقل ، لكنه أقل كما لامنه . ألاترى إلى الحرارة التى تشع من اللهب إنها شبيهة باللهب لكنها أقل كمالا منها ، والبرودة التى تشع من الثلج إنها شبيهة بالثلج لكنها أقل كمالا منه . وهذا الأقنوم الثانى يشبه الواحد فى وحدته ، ولكنه يقبل الكثرة . وهو يمثل عالم المعقولات أو عالم الصور العقلية الذى نقابل كل صورة منه شيئا محسوسا من الأشياء التى يزخر بها هذا العالم الأرضى الذى نعيش فيه : عالم المكان والزمان . لكن هذه الصور العقلية ليست مثلا مجردة على النحو الذى تصور به أفلاطون عالم المثـــل ، بل هى عقول ، تتأمل ذواتها عقليا . فهذا الأقنوم الثانى يتأمل ذاته ويصدر أقنوم ثالث عنه وهو النفس ، أى النفس الكلية أو نفس العالم التى ينشأعنها المكان والزمان . وبذلك تكون قابلة للكثرة الحسية مهيأة لها ، وتزداد الشقة اتساعا بينها وبين الواحد لكن ليس معنى ذلك أن الصلة معدومة بين العالم الحسى وبين الواحد . إذ أن هذا العالم الحسى والطبيعة كلها وكل

ما يصدر عن الواحد فى تأمل صامت له ولوحدانيته ، مشتاق إلى الارتماء فى أحضانه والعودة إليه من جديد . الأمر الذى يرد الكثرة إلى الوحدة مرة أخرى . والحق أن كل الموجودات متحدة اتحاداً مباشراً مع الواحد والإنسان لا يستطيع أن يهتدى إلى الحقيقة إلا عن طريق التجلى : تجلى الواحد على نفسه الصافية .

وقد عرف العرب نظرية أفلوطين فى الفيض أول ما عرفوها عن طريق ترجمة أحد كتب أبرقلس إلى العربية . وهو الكتاب المعروف باسم « كتاب الإيضاح فى الخير المحض » ، المنسوب خطأ لأرسطوطاليس ، والذى نشره الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتاب « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » . وفى كتاب الإيضاح فى الخير المحض يبين لنا أبرقلس أن العلة الأولى تفيض على المعلولات وأنها لا تفارقها مفارقة علتها القريبة لها . ثم يبين لنا أن العلة الأولى أعلى من الصفة ، على نحو نجد ذلك عند أفلوطين كما قدمنا . وأنها قد أبدعت إنية النفس بتوسط العقل ، تماماً كما هو الحال عند أفلوطين . وأن العقل ويسميه هو الهوية الأولى المبتدعة ، فوق اللانهائية أى أنها ليست فقط لا نهائية بل إننا لا نستطيع أن نصفها أيضا باللانهائية لأنها فوقها ، ولأنها هوية أولى تمثل « مقدار الهويات الأولى العقليات والهويات الثوانى الحسيات » . أما الهوية الثانيـــة وهى النفس فيصفها بأنها « غير متناهية » . ثم يأخذ بعد ذلك فى ترتيب الموجودات التى فاضت عن « الخير الأول » على نحو ما سنجد تفصيل ذلك فيما بعد عند الفارابى .

* * *

(ب) صدور الموجودات عن واجب الوجود عند الفارابى وابن سينا :

إذا أردنا أن نلخص نظرية أفلوطين فى الفيض ونقف على الدوافع التى جعلته يقول بها لحصرناها فى دافعين رئيسيين :

١ — هذه النظرية لم يقل بها أفلوطين أصلا إلا ليحاول التوفيق بين الواحد والمتكثر . فوجد أن الاتصال المباشر المفاجىء بين الخالق والمخلوقات على النحو الذى يصوره لنا القائلون بالحدوث لابد أن يوجب فى الذات الإلهية تعدداً وتغيراً . ومن ثم تصور أن الخلق لابد أن يكون قد تم على مراتب أو دفعات . ورأى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وهو العقل وبذلك حافظ على وحدانية الواحد ، أو خيل إليه أنه فعل . أما الكثرة فتبدأ بعد هذا العقل أو الأقنوم الثانى . ومن هذه الناحية فإن نظرية الفيض تشبه نظرية المعدوم عند المعتزلة من حيث حرص النظريتين على تقديم مرحلة متوسطة تكون حلقة اتصال بين الواحد والمتكثر وتمنع والاتصال المباشر بين الواحد والعالم الحسى .

— ٢ هذه النظرية نظرية فى قدم العالم . فالعالم قد صدر فيها عن الواحد كما يصدر الضوء عن الشمس . ومعنى ذلك أن العالم ملازم لله منذ القدم . فهو إذن قديم مثله . وكما أن الشمس لا تستطيع حبس الضوء الذى يصدر عنها . وكما أن اللهب لا يستطيع منع الحرارة التى تشع منه كذلك فإن الله لا يستطيع منع الموجودات التى تنساب منه . وليس من شك فى أن هذه الصورة للخلق تتنافى مع ما يفهمه المسلمون من الخلق الإلهى أو الإرادة الإلهية لأنها تصور الله وكأنه لا حيلة له فى خلق العالم ولا شأن له به . وهذه الصورة لا تتعارض فقط مع فكرة الحدوث أو الخلق من العدم ومع ما نفترضه من الخلق الإرادى بل مع القول بالعناية ، وهو من صميم العقيدة الإسلامية .

والفارابى (توفى عام ٣٣٩ ﻫ أو ٩٥٠ م) يعد أول فيلسوف إسلامى تأثر فى فلسفته بنظرية الفيض الأفلوطينية وقدم لنا صورة واضحة لها .

ولكى نفهم ماقاله الفارابى فى هذه النظرية ، لابد أن نبدأ أولا بالتفرقة الشهيرة التى وضعها بين واجب الوجود وممكن الوجود : تلك التفرقة التى لعبت دوراً كبيراً فى الفلسفة الإسلامية كلها .

يقسم الفارابى فى « عيون المسائل » (الثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابية ، طبعت ليدن ، ١٨٩٠ ، ص ٥٦ — ٦٥ . ص ٥٧) الموجودات إلى قسمين : ممكن الوجود وواجب الوجود . ويفرق بينهما على هذا النحو :

« الموجودات على ضربين : أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود . والثانى إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود . وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال ، فلا غنى بوجوده عن علته . وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره . وهذا الإمكان إما أن يكون شيئاً فيما لم يزل وإما أن يكون فى وقت دون وقت والأشياء الممكنة لايجوز كونها أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا ، ولايجوز كونها على سبيل الدور بل لابد من انتهائها إلى شيء واجب هو الوجود الأول .

« فالواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال . ولاعلة لوجوده ولايجوز كون وجوده بغيره هو السبب الأول للأشياء . ويلزم أن يكون وجوده أول وجود وأن ينزه عن جميع أنحاء النقص . فوجوده إذن تام . ويلزم أن يكون وجوده أتم الوجود ومنزهاً عن العلل مثل المادة والصورة والفعل والغاية . . . »

ثم يمضى الفارابى بعد ذلك فيبين لنا فى نفس الرسالة الأسباب التى دعته إلى القول بواجب الوجود وهى أسباب تختلف اختلافاً بيناً فى روحها وتفاصيلها عن الأسباب الدينية التى نلتقى بها فى الكتب السماوية والتى تتحدث فيها هذه الكتب عن ضرورة وجود خالق أو إله لهذا الكون. وتختلف أيضاً عن الأسباب التى نلتقى بها عند المتكلمين، ونستطيع أن نجملها على النحو التالى:

١ — يقول الفارابى إن واجب الوجود لاماهية له مثل ماهية الجسم. ومن ثم فإننا لانستطيع أن نقيم البرهان على وجوده كما نقيم البرهان العقلى على وجود الأشياء. فهو « لابرهان عليه بل هو برهان على جميع الأشياء » ومعنى ذلك أن إثبات واجب الوجود والقول بوجوده لن يبدأ عند الفارابى وكذلك الحال عند ابن سينا من المخلوقات كما هو شائع عند المتكلمين ورجال الدين، بل كما يقول ابن سينا فى « الإشارات » « وينبغى أن يستنبط من إمكان ماهو موجود، ومايجوز فى العقل وجوده، موجوداً أولا، واجب الوجود، وجوده عين ماهيته ».

« تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته، وبراءته من (الصمات أوالسمات أو البصمات) إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله. وإن كان ذلك دليلا عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف: أى إذا اعتبرنا حال الوجود، فشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر مابعده فى الوجود. وإلى مثل هذا أشير فى الكتاب الإلهى: « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ». ويطلق على هذا المنهج الشريف فى الاستدلال على وجود الأول اسم « حكم الصديقين »، ويقول: إن هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه » (نفس المرجع، ص٨٠). ومعنى الاستشهاد بالمعلول

على العلة . أما الاستشهاد به فهو استشهاد بالدلة على المعلول ، أو هو استشهاد بالواجب على الممكن لا العكس .

فنحن هنا عند الفارابى وابن سينا أمام برهنة عقلية على وجود الله شبيهة بالبرهنة التى نلتقى بها عند ديكارت الذى ثار على البراهين التقليدية على وجود الله لأنها تبدأ من العالم لكى تنتهى إلى إثبات وجود الله . وهذا فى رأى ديكارت خطأ لأن وجود العالم لاحق على وجود الله ولأننا لانستطيع أن نكون على يقين من وجود العالم إذا لم نبدأ بإثبات وجود الله . ومن أجل ذلك ولأسباب أخرى (أنظر كتاب مقدمة فى الفلسفة العامة للمؤلف الطبعة السادسة) رأى ديكارت أن يبدأ من العقل ، أو من الفكرة الذهنية التى لدىَّ عن اللامتناهى أو الكامل ، أى أنه فضل أن يبدأ من الكجيتو . وهو نفس مافعله الفارابى وابن سينا اللذين نجدهما يبدآن فى الحديث عن واجب الوجود لا من « الآفاق » أى لا من العالم أو الكون الحسى ، بل من « أنفسهم » (كما تشير الآية الكريمة) ومن التحليل العقلى لفكرة الواجب ومقابلتها بفكرة الممكن . وابن سينا يرى أن البرهان على إثبات البارى ابتداء من المخلوقات أو من « الآفاق » جائز . ولكنه يرى أن الطريق العكسى العقلى « أشرف » ويصفه بأنه استدلال الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه .

ويشير الفارابى إلى نفس هذه الفكرة فى « رسالة فصوص الحكم » (طبعة ليدن ، الثمرة المرضية ، ص ٦٦ — ٧٣ — النص ١٤ ، ص ٦٩) فيقول :

« لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة . ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لابد من وجود بالذات . وتعلم كيف ينبغى أن يكون عليه الموجود بالذات . فإن اعتبرت عالم الخلق

فأنت صاعد . وإن اعتبرت عالم الوجـــود المحض فأنت نازل تعرف بالنزول أن هذا ليس ذاك وتعرف بالصعود أن هذا هذا . سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق . أولم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد » .

ذلك إذن هو السبب أو الدافع الأول الذى دفع الفارابى وابن سينا إلى القول بواجب الوجود . وهو وحده كاف لدحض مازعمه البعض من أمثال إرنست رينان وليون جوتييه فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن ، ومارد ده الأستاذ جب حديثاً فى كتابه « الاتجاهات الحديثة فى الفكر الإسلامى » ، من أن العقلية السامية عقلية مفككة جزئية لاتقوى على التفكير العقلى الكلى المجرد . وأطلق رينان وجوتييه عليها من أجل ذلك أنها عقلية مباعدة وتفريق esprit séparatiste (انظر كتاب الدكتور مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ، ص ١٠) وأطلق عليها جب لنفس السبب أنها عقلية « ذرية » atomist. فها نحن قد رأينا أن البراهين العقلية التى قدمها ديكارت على وجود الله وكان يصول ويجول بها على غيره — بحق — قد اهتدى إلى فكرتها وروحها العامة كل من الفارابى وابن سينا .

٣ — أما السبب الثانى الذى دعا الفارابى وابن سينا إلى الحديث عن واجب الوجود فهو يتعلق بالصورة التى بها خلق العالم عندهما ، وهو مايعنينا ونستطيع أن نلمس منه أثر أرسطو أولا وأفلوطين ثانياً فى الفلسفة الإسلامية .

ذلك أن الفارابى وابن سينا عندما أخذا فى تعداد صفات واجب الوجود هذا ، تحدثنا عنه حديث أرسطو عن المحرك الأول فى مقالة اللام من أنه « عاقل ومعقول » و « عاشق ومعشوق » و « لذيذ وملتذ » ،

وهى صفات أراد بها أرسطو أن يثبت قدم العالم وأنه قد وجد عن تعقل المحرك الأول لذاته أو عشقه لذاته . وأن النظام الذى تجده فيه نظام أزلى ناشىء عن شوق المادة إلى محركها الأول ؛ وفى هذه الحالة الأخيرة يصبح المحرك الأول معشوقاً من المادة ، فضلا عن أنه عاشق لذاته أيضا وأنه قد نتج عن العشق الذاتى من المحرك الأول لنفسه وجود العالم .

ثم يمزج الفارابى وابن سينا هذا الحديث الأرسطى عن واجب الوجود وصفاته بحديث آخر أفلوطينى ، فيصفانه بالإضافة إلى ذلك بأنه خير محض .

يقول الفارابى جامعا أرسطو وأفلوطين فى صعيد واحد : إن واجب الوجود « خير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض . وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحد ، وهو حكيم وحى وعالم وقادر ومريد وله غاية الجمال والكمال والبهاء ، وله أعظم السرور بذاته وهو العاشق الأول والمعشوق الأول » (نصوص الحكم ، ص ٥٨) .

ويقول ابن سينا فى حديث أرسطى عن واجب الوجود : « الأول معقول الذات قائمها ، فهو قيوم برىء عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة ، وقد علم أن ما هذا حكمه ، فهو عاقل لذاته معقول لذاته » (الإشارات والتنبيهات ، النشرة السابقة . ص ٧٨) ثم يقول فى حديث أفلوطينى : « كل واجب الوجود بذاته فإنه خير محض وكمال محض ، والخير المحض بالجملة هو ما يتشوقه كل شىء ويتم وجوده .. فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود » (النجاة القسم الثالث ، نشرة مصر ١٣٣١ ، ص ٣٧٣) .

هذه الصفات التى وصف بها الفارابى وابن سينا واجب الوجود تؤكد لنا أن علاقة هذا الواجب بالموجودات ليست علاقة إيجاد ، بل هى

علاقة علم من ناحية وعلاقة خير من ناحية أخرى ، وكل هذا من أجل أن ينفيا عنه صفة الإرادة التى قال الأشاعرة إنها قديمة فأدى قولهم هذا إلى الوقوع فى إشكالات كثيرة منها كيفية خلق الأشياء الحادثة بإرادة قديمة ومنها ما الذى يوجب أن تكون هذه الإرادة القديمة سبباً فى وجود فعل من الأفعال فى وقت دون وقت آخر ؟ ومنها أننا إذا سلمنا بوجود هذه الإرادة سابقة على الفعل . فلا بد أن نسلم بوجود عزم أو تصميم سابق على الإرادة الأمر الذى يؤدى إلى إحداث تغير فيها . ومنها أننا لو قلنا معهم بأن الأفعال الصادرة عن هذه الإرادة القديمة قديمة مثلها ، فكيف نتصور أن يكون الفعل قديماً والمفعول حادثاً ... الخ تلك الإشكالات التى أثارها فى وجههم ابن رشد (أنظر كتاب ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه ، للدكتور محمود قاسم ، ص ٧٠ — ٧١) .

لذلك نجد الفارابى يقول عن خلق الأشياء أو بعبارة أصح — وجودها وصدورها عن واجب الوجود ما يلى : « أن وجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد منه يشبه قصودنا ، ولا يكون له قصد الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضا بصدورها وحصولها . وإنما ظهر الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته وبأنه مبدأ النظام الخير فى الوجود على ما يجب أن يكون عليه ، فإذن علمه علة لوجود الشيء الذى يعلمه . وعلمه للأشياء ليس بعلم زمانى ، وهو علة لوجود جميع الأشياء وبمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدى ويدفع عنها العدم مطلقاً ، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة » (عيون المسائل ، ص ٥٨) .

وابن سينا يذهب كذلك إلى أن علة وجود الأشياء هى علمها من واجب الوجود ، وأن هذا العالم قد قال به ليكون فيه منجاة من شرين

كلاهما مر : القول بالإرادة القديمة بما يترتب عليه من إشكالات ، والقول بأن الأشياء تصدر عنه وهو جاهل بها . بأن تصدر عنه - كما يقول الفارابى فى النص السابق ،على سبيل الطبع من دون أو يكون له معرفة ورضا بصدورها وحضورها ، وكما يكرر ابن سينا بنفس الألفاظ فى النجاة ص ٤٤٩ . يقول ابن سينا فى نص آخر :

« فالعناية هى إحاطة علم الأول بالكل ، وبالواجب أن يكون عليه الكل ، حتى يكون على أحسن نظام ، وبأن ذلك واجب عنه وعن إحاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم ، على أحسن النظام ، من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق . فعلم الأول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل، منبع لفيضان الخير فى الكل » (الإشارات والتنبيهات - النمط السابع - النشرة السابقة - ص ٢٠٥-٢٠٦) .

ويتحدث ابن سينا أيضاً عن الجود : جود واجب الوجود فيقول : « أتعرف ما الجود ؟ الجود إفادة ما ينبغى لا لعوض . . . فمن جاد ليشرف أو ليحمد أو ليحسن به ما يفعل ، فهو مستعيض غير جواد . فالجواد الحق هو الذى تفيض منه الفوائد ، لا لشوق منه وطلب قصدى لشىء يعود إليه » (الإشارات — القسم الثالث — النمط السادس — النشرة السابقة ص ١٥٢ ، ص ١٥٣) .

من أجل ذلك يتحدث الفارابى وابن سينا عن علم واجب الوجود بالأشياء فيقولان إنه علم عقلى شأنه شأن كل تفكير أو علم عقلى ، يقوم على الكلى لا على الجزئى . فواجب الوجود إذن يدرك الأشياء على نحو كلى لا جزئى ، ومع ذلك فلا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض . يقول ابن سينا فى النجاة . « وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل لواجب الوجود نقص له ، كذلك إثبات كثير من التعقلات . بل واجب

الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي . فلا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض . وهذا من العجائب التى يحوج تصورها إلى لطف قريحة » (النجاة - طبعة مصر — ص ٤٠٣-٤٠٤) ، فواجب الوجوب يعلم الكليات والجزئيات على السواء ، ولكن علمه بالجزئيات « يجب أن لا يكون علماً زمانياً حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل . فيعرض لصفة ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى على الزمان والدهر » (الإشارات القسم الثالث ، النمط السابع ، ص ٢٠٥) : ولن يكون هذا إلا بأن يعلم الجزئيات على نحو كلى : فالأول يعلم الأسباب ومطابقاتها : فيعلم ضرورة ما تتأدى إليه وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذه . فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كلية » (النجاة : ص ٤٠٤) .

ذلك هو السبب الثانى الذى جعل الفارابى وابن سينا يقولان بواجب الوجود ويتصوران علاقته بالأشياء على أنها علاقة علم وخير لا علاقة قصد ولا علاقة طبع . وفيه نرى حرصهما على عدم إلحاق التغير والكثرة فى ذات واجب الوجود أو فيه .

٣ - لكن هذا لا يكفى . إذ يجب أن تمتنع الكثرة لا فى ذات واجب الوجود فحسب ، بل من حيث ضرورة عدم وجود صلة مباشرة بين واجب الوجود والكثرة الحسية . فما يصدر عن واجب الوجود لا بد أن يكون واحداً بالعدد لكيلا تؤدى صلته المباشرة المفاجأة بالجزئيات الحسية إلى « ثلم » الوحدة - كما يقول ابن سينا .

هنا ويقدم لنا ابن سينا والفارابى نظريتهما فى ترتيب الموجودات المتوسطة بين الواحد والمتكثر .

فيرى ابن سينا أن « أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد وذاته وماهيته موجودة لافى مادة . فليس شيء من الأجسام ولا من الصور التى هى كمالات الأجسام معلولا قريباً له بل المعلول الأول عقل محض لأنه صورة لا فى مادة » (النجاة ، ص ٤٥١) . وهذا العقل الأول « يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود تحته وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها وهى النفس . وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة فى تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأقصى بنوعه ... وكذلك الحال فى عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهى إلى العقل الفعال الذى يدبر أنفسنا » . (النجاة ، ص ٤٥٥) . وبعد ذلك « تتكون الأسطقسات وتتهيأ لقبول تأثير واحد بالنوع كثير بالعدد من العقل الأخير » (ص ٤٥٩) .

هذه هى النظرية الشائعة عن ترتيب الموجودات كما عرضها ابن سينا فى كتبه الرئيسية . ولكن ابن سينا له نظرية أخرى فى هذا الترتيب غرضها فى الرسالة النيروزية ، ظهر فيها تأثره المباشر بأفلوطين . فبدلا من أن يقول إن مايصدر عن الواحد عقل واحد . وهذا العقل بتعقله لذاته ينشأ فلك وبتعقله للأول ينشأ عقل آخر ، ذهب إلى أن مايصدر عن تعقل الأول لذاته عالم هو عالم العقل . ثم يصدر عن عالم العقل أو العقول عالم النفوس ومن هذا الأخير يصدر عالم الطبيعة .

أما النظرية الشائعة لابن سينا فى ترتيب الموجودات فقد أخذها عن الفارابى فى نظريته فى العقول العشرة . ويعرض الفارابى هذه النظرية على النحو التالى :

« وأول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد وهو العقل الأول » محصا

فى المبدع الأول الكثرة بالعرض لأنه ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالأول . لأنه يعلم ذاته ويعلم الأول وليست الكثرة التى فيه من الأول لأن إمكان الوجود هو لذاته وله من الأول وجه من الوجوه . ويحصل من العقل الاول العقل الثانى بأنه واجب الوجود وعالم بالأول عقل آخر ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذى ذكرناه . ويحصل من ذلك العقل الأول العقل الثانى بأنه ممكن الوجود وبأنه يعلم ذاته الفلك الأعلى بمادته وصورته التى هى النفس . والمراد بهذا أن هذين الشيئين يصيران سبب شيئين أعنى الفلك والنفس . ويحصل من العقل الثانى عقل آخر وفلك آخر تحت الفلك الأعلى . وإنما يحصل منه ذلك لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض كما ذكرنا بديا فى العقل الأول . وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل ، ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك إلا على طريق الجملة إلى أن تنتهى العقول الفعالة إلى عقل فعال مجرد من المادة . وهناك يتم عدد الأفلاك ، وليس حصول هذه العقول بعضها من بعض متسلسلا بلا نهاية . وهذه العقول مختلفة الأنواع وكل واحد منها نوع على حدة . والعقل الأخير منها سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه وسبب وجود الأركان الأربعة بوساطة الأفلاك من من وجه آخر . ويجب أن يحصل من الأركان الأمزجة المختلفة على النسب التى بينها المستعدة لقبول النفس النباتية والحيوانية والناطقة ... الخ » عيون المسائل ، (ص ٥٨-٥٩) .

وقد تأثر اخوان الصفا (منتصف القرن الرابع الهجرى . وقد ظهرت رسائلهم بين عامى ٣٣٤ ﻫ ، ٣٧٣ ﻫ) بنظرية الفارابى فى ترتيب الموجودات وإن كانت الصورة التى قدموها عنه تختلف بعض الاختلاف عما نجده عند الفارابى . فمن الواحد انبثق العقل الفعال ، وعن العقل الفعال العقل المنفعل أو النفس الكلية ، وعن النفس الكلية الهيولى الأولى

ثم الطبيعة الفاعلة السارية فى الأجسام ، ثم الهيولى الثانية وهى عبارة عن الجسم المطلق ذى الطول والعرض والعمق ، ثم عالم الأفلاك ، ثم العناصر السفلى كالنار والهواء والماء والأرض ، ثم المعادن والنبات والحيوان (انظر كتاب الأستاذ عمر الدسوقى : إخوان الصفا ، القاهرة ، عيسى الحلبى ، ص ١٤٣).

٥ – الخلق بالكمون

بعد أن عرضنا لصور خلق العالم كما ظهرت فى القرآن الكريم ، تناولنا أشكال الخلق التى ظهرت فى الفلسفة الإسلامية فتحدثنا فيها حتى الآن عن ثلاثة أشكال : (١) الحدوث أو الخلق من العدم وما يقابله من القول بالقدم وعرضنا للحجج التى قال بها كل من أصحاب الحدوث وأصحاب القدم لإثبات دعواهم (٢) الخلق المتجدد أو المستمر وعلاقته بمسألة الجوهر الفرد (٣) الخلق بالفيض أو الصدور الذى رأينا أنه يمثل إحدى نتائج القول بقدم العالم عند الفارابى وابن سينا وإخوان الصفا فى تأثرهم بالأفلاطونية المحدثة . أما الآن فسنتناول الشكل الرابع من أشكال خلق العالم كما ظهرت فى الفلسفة الإسلامية ، ونعنى به الخلق بالكمون ، كما ظهر بنوع خاص عند إبراهيم بن سيار النظام وتلميذه عمرو بن بحر الجاحظ .

ولكى نفهم القول بالكمون علينا أن نقوم أولا بتلخيص مختلف النظريات التى سبق أن أشرنا إليها فيما يتعلق بموقف الفلاسفة الإسلاميين من خواص المادة ، والحق أن هذه النظريات ليست وقفاً على الفلسفة الإسلامية وحدها بل نستطيع أن نجد لها صدى أيضاً فى تاريخ اللفسفة كلها : القديم منها والمعاصر على السواء .

والنظرية الأولى فى صفات المادة نظرية مادية قال بها كثير من المعتزلة والفلاسفة الماديون الماركسيون على السواء ، وذهبوا فيها إما إلى إنكار الصفات أو الأعراض أصلا والنظر إليها على أنها مجرد أجسام وإما إلى الاعتراف بها وتأويلها على أنها استحالات للمادة نفسها ، أو على أنها من اختراعات الأجسام وعلى أن مصدرها الوحيد إنما هو التولد الذاتى للمادة .

والقول بالتولد ليس إلا صورة من صور القول بالتطور وبالانبثاق :انبثاق صفات المادة بل انبثاق صفات الكائنات كلها بعضها عن البعض الآخر مبتدئاً من المادة .

والنظرية الثانية في صفات المادة نظرية دينية قال بها الأشاعرة وبعض المعتزلة والفلاسفة المثاليون الذين ينزعون نزعة دينية فى اتجاههم المثالى ، وخلاصتها أن صفات المادة صفات طارئة على المادة ، ترد عليها من الخارج بتأثير مؤثر خارجى أو بفعل فاعل من الخارج وهذا المؤثر أو الفاعل هو الإرادة الإلهية التى تخلع على المادة صفاتها أو أعراضها ، فى كل لحظة ، أو تخلقها فيها فى كل لحظة ، ومن أجل ذلك قال أصحاب هذه النظرية إن الأعراض تبطل فى ثانى حال وجودها ، واشترطوا لاستمرارها فى المادة تدخل الإرادة الإلهية فى كل لحظة من لحظات الزمان . ومعنى ذلك أن كل صفة مرتبطة عندهم بلحظة خلقها أما بقاؤها واستمرارها فى المادة فمرتبط بالخلق المتجدد أو المستمر ، ومن أجل ذلك فان الأعراض عندهم كلمة تعنى أولا سرعة الزوال فى حين أنها تعنى على أصحاب النظرية الأولى صفات تعترض فى المادة وتقوم بها كما يقول النظام .

والنظرية الثالثة فى صفات المادة نظرية مثالية أيضاً ، لكن بدلا من أن تتجه اتجاهاً دينياً فى تأويل الصفات ، رأت أن وجودها مرتبط بلحظة الإدراك : وإدراك العقل البشرى لها ، ومعنى ذلك أن صفات المادة عندهم ليست إلا تأثرات ذاتية . لكن على الرغم من أن هذا هو الأصل فى نشأة هذه النظرية المثالية الذاتية ، وعلى الرغم من أننا نجدها بهذه الصورة عند بعض الفلاسفة الإنجليز (لوك وهيوم) وعند كانت وبر نشفيج والفلاسفة الوجوديين أيضاً ، إلا أنه كان لابد من التقاء أصحاب هذه النظرية بأصحاب النظرية الثانية ما دام الأساس فى كلتا النظريتين أن لا يجعلوا صفات المادة

من اختراعات الأجسام وأن يجعلوا وجودها مرهون بالعقل ، سواء فى ذلك العقل البشرى أو العقل الإلهى ، وقد استطاع باركلى (انظر كتاب باركلى المؤلف) أن يعبر أحسن تعبير عن التقاء هذين التيارين معاً . أما فى الفلسفة الإسلامية فقد رأى الأشاعرة الذين عرفوا بأنهم «أصحاب الأعراض» أن هذه الأعراض « تخلق عند الرؤية » كما يقول عنهم الجاحظ فى كتاب الحيوان » الجزء الخامس) .

وأمام هذه النظريات الثلاث فى صفات المادة ، طلع علينا « أصحاب الكمون » بنظرية رابعة نرى فيها محاولة موفقة للجمع بين هذه النظريات الثلاث وصبها فى نظرية واحدة على الرغم مما يبدو أول الأمر من استحالة هذا أو صعوبته ، فعارضوا أصحاب النظرية المادية فى قولهم بأن الصفات و الأعراض من اختراعات المادة . وعارضوا أصحاب النظريتين الثانية والثالثة فى قولهم بأن وجود الأعراض وجود موقوت مرهون بلحظة الإدراك وذهبوا هم إلى أنها كامنة فى المادة كلها دفعة واحدة ، وأن ظهورها أمامنا ليس معناه حدوثها بل معناه ظهورها من مكامنها ، ومعنى ذلك أن أصحاب الكمون ذهبوا إلى أن الله خلق صفات المادة وأكنها فيها دفعة واحدة ، بحيث أن ظهورها أمامنا بعد ذلك لا يصبح متعلقاً بذواتنا المدركة ولا حتى بخلق الله لها فى لحظة الإدرك بل بظهور الصفات من مكامنها بعد أن كان قد خلقها الله أول الأمر ثم أخذت بعد ذلك تتوالى فى الظهور عندما ما هيئت لها الظروف المناسبة وزالت الموانع التى كانت تمنع ظهورها .

وقد رأى أصحاب الكمون أن هذه النظرية تصدق ليس فقط بالنسبة إلى صفات كل مادة على حدة ، بل بالنسبة إلى خلق العالم كله أيضاً ، فالله قد خلق العالم بكل ما فيه ومن فيه دفعة واحدة ، غير أنه أكمن الأشياء بعضها فى بعض بحيث أصبح تقدم بعضها على بعض أو تأخر بعضها عن بعض يتعلق

فحسب بظهورها من أماكنها أو مكامنها دون أن يكون هذا متعلقاً بحدوث أو خلق جديد .

وليس من شك فى أن الخلق بالكمون على هذه الصورة يمثل شكلا مستقلا من أشكال خلق العالم فى الفلسفة الإسلامية . وليس من شك أيضاً فى أنه يمثل صورة جريئة لخلق العالم . صورة فيها تطور وفيها جدة ، ولكنها مع ذلك صورة ليس فيها مايتعارض تعارضاً تاماً مع خلق الله للعالم كما ورد فى القرآن الكريم . إذ أن القائلين بها قد وجدوا فى بعض آيات القرآن مايؤيدهم . وإن كان هذا لايمنعنا من أن نقرر أنها نظرية غير مألوفة .

وأياً ما كان الأمر، فإننا نستطيع أن ننظر إلى القول بالكمون على أنه الوجه المقلوب للقول بالصدور . وإذا أردنا أن نبحث فى تاريخ الفلسفة الإسلامية عن نقيض حقيقى لنظرية الخلق بالفيض أو الصدور لكانت نظرية الكمون هذا النقيض . وذلك لأن الفيض أو الصدور قول بالقدم ، أما الكمون فقول بالحدوث . وترتيب الموجودات فى الصدور ترتيب تنازلى من أعلى إلى أسفل ، وهو أيضاً ترتيب تدريجى . أما فى الكمون فخلق الموجودات يتم دفعة واحدة وليس تدريجياً ، وهو فضلا عن ذلك لايشتمل على أى ترتيب تنازلى أو رأسى لأن الموجودات كلها توجد فى حالة الكمون فى وضع أفقى . وإذا كان بوسعنا أن نتحدث عن تسرب الموجودات ابتداء من العقل أو انسيابها أو فيضها منذ القدم فى النظرية الأولى ، فإننا سنكون فى النظرية الثانية بإزاء انبثاق للموجودات بعضها فى إثر بعض بعد أن نكون قد سلمنا أول الأمر بحدوثها أو خلقها من العدم ، كلها دفعة واحدة ، بفعل الله أو الخالق . هذا فضلا عن أن نظرية الفيض غريبة تماماً عن روح الدين الإسلامى ، أما نظرية الكمون فنستطيع أن نقرب بينها وبين روح القرآن .

وإليك بعد هذه المقدمة خلاصة سريعة لهذه النظرية :

إذا عصر السمسم تولد عنه دهن وزيت . وإذا عصر الزيتون تولد عنه زيت . فهل كان الدهن والزيت فى السمسم والزيتون قبل أن يعصرا أم أن الدهن والزيت لم يوجدا إلا عند عصر السمسم والزيتون ؟ من اليسير أن نسلم بوجود الدهن والزيت فى كل من السمسم والزيتون قبل العصر . وإذا سلمنا بهذا فإننا نسلم بكمونهما فيهما . ويقول الجاحظ تعليقاً على هذه الظاهرة إن من ينكر هذا كمن يزعم « أن ليس فى الإنسان دم وأن الدم إنما يخلق عند الشرط » . أو كمن يذهب إلى « أن القربة ليس فيها ماء وإن وجدها باللمس ثقيلة زاعماً أن الماء تخلق عند حل رباط القربة فقط » أو كمن يدعى أن « الدقيق الحادث بعد طحن البر لم يكن فى البر أو أن الزبد الحادث بعد المخض لم يكن فى اللبن » . وإذا سلمنا بفساد هذا الزعم كله لابد أن نسلم أيضاً بأنه إذا كان الصبر مراً والعسل حلوا فما ذلك إلا لأن « الصبر مر الجوهر وبأن العسل حلو الجوهر » ، أعنى أنهما هكذا قبل أن يذاقا . ومعنى هذا كله أن النظام وتلميذه الجاحظ كانا يقولان بكمون صفات المادة ، أى باستقلال هذه الصفات عن الذات المدركة . أى أنهما ذهبا إلى عكس ماقاله باركلى بعد ذلك فى القرن ١٧

وكان النظام يعتقد فضلا عن ذلك بكمون عناصر كثيرة فى المادة الواحدة وبأن ظهور عنصر واحد من هذه العناصر أمام أنظارنا يعنى سيطرته على العناصر الأخرى وتغلبه عليها فالحطب مثلا مكون من أربعة أركان : نار ودخان وماء ورماد . وظهور النار منه عند احتراقه لا يعنى أن النار أتت له من الخارج ، بل تفوق النار على بقية أركانه وعلى هذا النحو كان يفسر النظام ظاهرة الاحتراق . يقول الجاحظ فى شرحه لنظرية النظام فى هذا الموضع :

وكان أبو اسحق يزعم أن احتراق الثوب والحطب والقطن إنما هو خروج نيرانه منه . وهذا هو تأويل الاحتراق . ليس أن ناراً جاءت من مكان فعملت فى الحطب . ولكن النار الكامنة فى الحطب لم تكن تقوى على نفى ضدها عنها . فلما اتصلت بنار أخرى واشتدت منها قويتا جميعاً على نفى ذلك المانع ، فلما زال المانع ظهرت . فعند ظهورها تجزأ الحطب وتجفف وتهافت لمكان عملها فيه . فإحرافك للشىء إنما هو إخراجك نيرانه منه . وكان يزعم أن سم الأفعى مقيما فى بدن الأفعى ليس يقتل وأنه متى مازج بدنا لاسم فيه لم يقتل ولم يتلف . وإنما يتلف الأبدان التى فيها سموم ممنوعة مما يضادها . فإذا دخل عليها سم الأفعى عاون السم الكامن ذلك السم الممنوع على مانعه ، فإذا زال المانع تلف البدن المنهوش عند أبى اسحق . . (كتاب الحيوان الجزء الخامس ـ طبعة الحاج محمد أفندى ساسى المغربى ـ مطبعة التقدم ، ١٩٠٦ ، ص ٨) .

ومعنى ذلك ، فيما يتعلق بظاهرة الاحتراق . أن عدم احتراق الحطب قبل أن يحترق معناه عند النظام أن العنصر المانع من الاحتراق وهو الماء كان متفوقاً على النار الكامنة فى الحطب . أما احتراق الحطب فمعناه عنده أن النار الكامنة فى الحطب قد قويت واشتدت عند ما انضمت إليها النار الآتية من مصدر الاشتعال فاستطاعت أن تتغلب على العنصر المانع من الاحتراق وهو الماء . الأمر الذى يفسر لنا فى نفس الوقت جفاف الحطب وتهافته واستحالته إلى رماد بعد أن يحترق . فهذه الظاهرة ليس مصدرها عند النظام النار لأن النار « لا تورث اليبس وإنما ينبغى أن تورث السخونة » بل مصدرها ضعف العنصر الرطب أو الماء الذى كان كامناً فى الحطب على أثر تغلب النار عليه . ونتج عن ذلك مفارقة هذا العنصر الرطب الحطب وظهوره على شكل دخان كثيف أسود يتراكم منه « فى أسافل القدر وسقف

المطابخ . . . وفى بطون سقف مواقد الحمامات ، وقد أدى خروج النار من الحطب من ناحية ، ومفارقة الرطوبة له من ناحية أخرى إلى أن تراكم الرماد الذى كان كامناً فيه : « ولكن القوم . . . لما وجدوا العود قدصار رماداً يابساً متهافتاً ظنوا أن يبسه إنما هو ما أعطته النار وولدت فيه . والنار لم تعطه شيئاً ولكن نار العود لما فارقت رطوبات العود ظهرت تلك الرطوبات الكامنة والمانعة فبقى من العود الجزء الذى هو الرماد . وهو جزء الأرض وجوهرها . لأن العود فيه جزء أرضى وجزء مائى وجزء نارى وجزء هوائى فلما خرجت النار واعتزلت الرطوبه بقى الجزء الأرضى . فقولهم النار يابسة غلط . وإنما ذهبوا إلى ماتراه العيون ولم يغوصوا على مغيبات العلل » (الحيوان ـ الجزء الخامس ـ ص ١٢) .

وقد حاول النظام أن يجد فى آيات القرآن مايؤيد مذهبه فى كمون النار فى العود ، فذكر قوله تعالى : « أفرأيتم النار التى تورون . . . أأنتم انشأتم شجرتها أم نحن المنشئون » . وقوله : « وهو الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا ، فإذا أنتم منه توقدون » .

ثم يرد النظام على جميع الاعتراضات التى أثارها المعارضون ضد مذهبه ومن هذه الاعتراضات مثلا قول البعض أن النار لاتحدث إلا عندما يحتك العود ويحمى مابينهما من الهواء . ومعنى ذلك أن النار عند أصحاب هذا الرأى هواء استحال . ويجيب النظام بأنه لو كان هذا صحيحاً لانطبق أيضاً على مافى العودين من دخان وماء ، بل ورماد ، ولما ظهرت النار أبدا . وقد يعترض معترض آخر بأن النار لايمكن أن تكون كامنة فى العود لأن النار أعظم من العـــود ولا يجوز أن يكون الكبير فى الصغير . ويرد النظام على هذا بقوله أن من يقول بهذا عليه أن ينكر أيضاً كمون الدم فى الإنسان وكمون الدهن فى السمسم وكمون الزيت فى الزيتون وكمون الشرر فى القداحة أو الحجر لأن هذا كله من قبل

كمون الكبير فى الصغير . وقد يعترض معترض آخر بأن الحر الذى يظهر من الحطب لو كان فى الحطب لوجب أن يجده من مسه كالجمر المتوقد . ويجيب النظام على هذا بأن الغالب على العالم الماء والأرض وهما باردان وفى أعماقهما حر مغمور لقلته . وقد يعترض معترض آخر بأن يقول بعد أن يأخذ العود وينقبه : أين تلك النار الكامنة ، مالى لا أراها ؟ وقد ميزت العود قشراً بعد قشر ؟ فيجيب النظام على ذلك بأن لكل نوع من الأشياء الكامنة نوعاً من الاستخراج وضرباً من العلاج، فالنيران تخرج بالاحتكاك والزبدة بالمخض وهكذا .

لكن الكمون الذى قال به النظام لا يمثل فقط نظرية فى صفات المادة كما ذكرنا حتى الآن بل يمثل كذلك شكلا من أشكال خلق العالم . ومن أجل هذا السبب وحده ، تعرضنا لذكره هنا فى تلك المسألة التى تتبعناها فى الفلسفة الإسلامية ، وهى مسألة خلق العالم .

فالنظام كان يعتقد أن الله خلق جميع الموجودات دفعة واحدة ، وأن التقدم والتأخر لا يعنى تقدماً أو تأخراً فى الخلق بل فى ظهور الأشياء من مكامنها . يقول الشهرستانى حاكيا عن النظام : « إن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ماهى عليه الآن ، معادن ونباتاً وحيواناً وإنساناً ، ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده ، غير أن الله تعالى أكمن بعضها فى بعض ، فالتقدم والتأخر إنما يقع فى ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها ، وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة ، وأكثر ميله بدا إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين » (الملل والنحل ، الجزء الأول ، ص ٧١ - ٧٢ - طبعة القاهرة) .

ويقول البغدادى فى « الفرق بين الفرق » نفس هذا الكلام : « إن الله

تعالى خلق الناس والبهائم وسائر الحيوان وأصناف النبات والجواهر المعدنية كلها فى وقت واحد ، وإن خلق آدم عليه السلام لم يتقدم على خلق أولاده ولا تقدم خلق الأمهات على خلق الأولاد ، وزعم أن الله تعالى خلق ذلك أجمع فى وقت واحد ، غير أنه أكمن (هذه الكلمة مكتوبة خطأ فى طبعة المعارف ، نشرة محمد بدر . أن أكثر » وصحتها « أنه أكمن ») بعض الأشياء فى بعض ، فالتقدم والتأخر إنما يقع فى ظهورها من أماكنها » (طبعة المعارف . نشرة محمد بدر ، ص ١٢٧) .

والخياط يذكر عن النظام نفس هذا الكلام ويكاد يكون متفقاً مع البغدادى فى الألفاظ (الانتصار ، ص ٥١ ، ٥٢ ، نشرة نيبرج) ، لكنه يزيد عليه بأن يقول : « وكان مع قوله (أى قول النظام): إن الله خلق الدنيا جملة ، يزعم أن آيات الأنبياء عليهم السلام لم يخلقها الله إلا فى وقت ما أظهرها على أيدى رسله » .

وقد اختلف المؤرخون فى تفسير الكمون عند النظام . فمنهم من يحاول رده إلى أقوال أنكساغوارس فى كون الأشياء كلها فى الجسم الأول على نحو ما تكمن السنبلة فى الحبة . والنخلة الباسقة فى النواة الصغيرة ، والإنسان الكامل فى النطفة . ومنهم من يحاول رده إلى أقوال الرواقيين فى العلة البذرية ، وفى أن الأشياء تتطور بفعل مبدأ فيها كما تتطور النواة وأن الله هو العلة الجرثومية التى تسرى فى كل شىء وتجعله يتطور . ويستبعد الدكتور أبو ريده فى كتابه « إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية » (مطبعة لجنة التأليف ، القاهرة ، ١٩٤٦) هذين الرأيين ويرى أن النظام استقى مذهبه فى الكمون من مصادر إسلامية إذا أن هناك آيات فى القرآن الكريم تشير إلى كون ذرية آدم فى ظهر آدم وأن هذه الذرية أخرجت من ظهره يقول الله تعالى : « وإذ أخذ

ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم : ألست بربكم قالوا : بلى شهدنا ، أن تقولوا يوم القيامة . إنا كنا عن هذا غافلين ، أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون ؟ » سورة الأعراف (آية ١٧٢ — ١٧٣) . وقد أثرت هذه الأقوال فى المسلمين وذهب بعضهم مثل ابن قيم الجوزية وابن حزم إلى أن الأرواح خلقت كلها معاً ، أو خلقت « جملة » قبل الأجسام ، ويستشهدون على ذلك بقوله تعالى : « ولقد خلقناكم ، ثم صورناكم ، ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » .

والذى يهمنا أن نقرره من هذا كله أن الكمون الذى كان يقول به النظام مرتبط بأصل التوحيد عنده ، وأنه بهذا يختلف عن الكمون الإلحادى وعن الكمون الذى يقول به أصحاب النظريات المادية فى التطور .

٦ ـ الخلق بالتجلى

هذه الصورة من صور خلق العالم ظهرت عند المتصوفة الذين يعتقدون أن الكون كله بجميع مافيه وما يشتمل عليه من مخلوقات كثيرة على رأسها الإنسان ليس إلا مظهراً من مظاهر تجليات الذات الالهية .

وقد عرضنا فيما سبق للفيض أو الصدور . ويهمنا الآن أن نفرق بينه وبين التجلى عند المتصوفة ، فنظرية الفيض نظرية فلسفية قال بها فلاسفة مثل الفارابى وابن سينا وابن باجه وإخوان الصفا ، وهى تقوم فى أساسها على افتراض وجود متوسطات بين الخالق والمخلوقات . وهذه المتوسطات من شأنها أن تمنع الاتصال المباشر بين الواحد والمتكثر كما رأينا . وأما التجلى عند المتصوفة فيقوم ـ على العكس من ذلك تماماً ـ على إلغاء هذه المتوسطات بين الله والمخلوقات وعلى القول بأن هذه المخلوقات نفسها ليست إلا تجليات الذات الالهية .

وكان من الطبيعى نظراً لاختلاف وجهة نظر القائلين بالفيض عن وجهة نظر القائلين بالتجلى فى تصور علاقة الله بمخلوقاته أن تنشأ عن القول الأول نظرية سميت فى الفلسفة الاسلامية بنظرية الاتصال ، وأن تنشأ عن القول الثانى نظرية أخرى هى نظرية الاتحاد . النظرية الأولى أدت إلى نوع من التصوف العقلى ظهر أول ماظهر عند الفارابى ثم عند ابن سينا ومن بعدهما بنوع خاص عند السهروردى المقتول (توفى عام ١١٩١م) فى فلسفته الاشراقية وكذلك عند فيلسوف صقلية ابن سبعين (توفى عام ١٢٦٩ م) فى نزعته الصوفية العقلية . وهذه النظرية تهدف إلى إقامة علاقة أو اتصال مابين الإنسان والعالم الروحى . فالفارابى ، أول من قال بالاتصال . كان يرى

أن العقل البشرى يبدأ بأن يكون عقلا بالقوة ، فإذا ما أدرك قدراً كبيراً من المعلومات والحقائق الكلية أصبح عقلا بالفعل ، وقد يتسع إدرا كه أكثر وأكثر حتى يصبح مهيأ لتقبل الأنوار الإلهية فيصبح عقلا مستفادا قابلا للفيض والإلهام الذى يفيض عليه من العقل العاشر ، وهو نقطة الاتصال بين العالمين العلوى والسفلى ، وبذلك يصل الإنسان إلى السعادة ، لكن هذا التصوف العقلى ونظرية الاتصال التى يقوم عليها شىء والتصوف الاتحادى الحلولى شىء آخر ، هذا التصوف الثانى كما نجده صفة خاصة عند الجنيد والحلاج وابن عربى يقوم على الاندماج بين الخالق والمخلوق وهو تصوف يبدأ بأنواع من الرياضة والمجاهدة الروحية وينتهى إلى الفناء المطلق فى الله أو إلى ضرب من الحلول القائم على اختفاء الإنسان أو تلاشيه واتحاده اتحاداً كاملا فى الله ، ونستطيع أن نقول بوجه عام أن هذا النوع من التصوف يتنافى مع تعاليم الدين الإسلامى الذى يقوم فى أساسه على تصور معين الله ، يظل فيه الخالق منزهاً عن كل حلول أو مماسة أو استقرار ، ويحتفظ بوجوده المتعالى على الكون والإنسان معاً مع قبوله فى بعض الأحيان أن يكون قريباً من العبد الصالح إذا دعاه ، ولكن هذا القرب يختلف تماماً عن مباطنة الله للكون والإنسان على نحو ما نجده فى الديانة المسيحية وفى مذاهب المتصوفة المتطوفين على السواء ، ومن أجل هذا استحق هذا التصوف الثانى نقد حجة الإسلام الغزالى الذى أسس — كما نعلم — نوعا ثالثا من التصوف هو التصوف السنى الذى يقوم على الاعتقاد بأن الإنسان عندما تصفو نفسه يكون قادراً على ضرب من المعرفة اللدنية أو الإلهام يصله بالمعلومات الباطنية التى تختفى وراء الحقائق الظاهرية . وتتجاوز عالم السمع والبصر .

وأيا ما كان الأمر ، فإن ما يهمنا الآن هو أن نتناول هذا التصوف الاتحادى من ناحية نظرته فى خلق الله للعالم ، وسنكتفى هنا فقط بالإشارة إلى بعض أقوال محيى الدين بن عربى (توفى عام ١٢٤٠ م) فى التجلى على نحو ما عرضها فى كتابه الرئيسى « الفتوحات المكية » وفى كتاب « إنشاء الدوائر » (نشرة اليبرج — ليدن ١٩١٩) وفى كتاب « فصوص الحكم » .

الله عند ابن عربى — شأنه فى ذلك شأن كل المتصوفة الحقيقيين — خلق العالم ليعرف به ، لأنه يقول عن نفسه فى حديث قدسى « كنت كنزاً مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق به عرفونى » (وفى رواية أخرى فخلقت العالم وفيه عرفونى) .

والله عند ابن عربى له وجود فى ذاته يسميه هو وجود الحضرة الأحدية وله وجود آخر تتجلى ذاته فيه عن طريق أسمائه ويظهر فى الأعيان الثابتة ، تجليا أو ظهوراً لا كثرة فيه ، وهذا الوجود الثانى يسميه ابن عربى وجود الحضرة الواحدية ويطلق عليها أيضا اسم الفيض الأقدس ، وله بعد ذلك وجود آخر ، يتجلى فيه فى الكثرة ويسميه ابن عربى التجلى الشهودى الذى يبدأ بتجلى الله فى العالم الحسى ثم يبلغ تمامه بتجلى الله فى الإنسان ، خليفته فى الأرض .

ويفصل لنا القاشانى فى شرحه على فصوص الحكم (٤٣٩) التجلى الثانى للذات الالهية الذى يتمثل فى الحضرة الواحدية ويطلق عليه القاشانى اسم « التجلى فى مراتب الغيب » ، وذلك فى مقابل التجلى الثالث وهو « التجلى فى عالم الحس والشهادة » ، على النحو التالى ، فيقول إن هذا التجلى له أربعة مراتب : أولها تجلى الذات فى صور الأعيان الثابتة الغير المجعولة وهو عالم المعانى وثانيها التنزل من عالم المعانى إلى التعينات الروحية وهى عالم الأرواح

المجردة . وثالثها التنزل إلى التعينات النفسية وهى عالم النفوس الناطقة . ورابعها التنزلات المثالية المتشكلة من غير مادة وهى عالم المثال وباصلاح الحكماء عالم النفوس المنطبقة وهو بالحقيقة خيال العالم . وخامسها عالم الأجسام المادية وهو عالم الحس وعالم الشهادة والأربعة المتقدمة مراتب الغيب . وكل ماهو أسفل فهو كالنتيجة لما هو أعلى » .

وعلى هذا الأساس يقسم ابن عربى المعلومات فى « الفتوحات المكية » (الجزء الأول ، ص ١٣١ — ٣٢١ — إلى أربعة :

١ — معلوم أول هو الحق تعالى « لأنه سبحانه ليس معلولا لشيء ولا علة بل هو موجود بذاته . والعلم به عبارة عن العلم بوجوده » .

٢ — ومعلوم ثان هو الحقيقة الكلية هى للحق وللعالم لاتتصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم . . . وهى « لا تتصف بالتقدم على العالم ولا العالم بالتأخر عنها ولكنها أصل الموجودات عموما . . فإن قلت إنها العالم صدقت أو أنها ليست العالم صدقت أو أنها ليست الحق صدقت . تقبل هذا كله . . . . » وهنا يظهر بوضوح مذهب ابن عربى فى الوجود ، وهو المذهب الذى يقول بأن الله والعالم حقيقة واحدة إذا نظرت إليها من وجه كان العالم ومن وجه آخر كان الله .

٣ — ومعلوم ثالث هو العالم كله : الأملاك (جمع ملك) والأفلاك وما تحويه من العوالم والهواء والأرض .

٤ — ومعلوم رابع هو الإنسان الخليفة الذى جعل الله هذا العالم المقهور تحت تسخيره . قال الله تعالى : « وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعاً » .

وابن عربى يهتم بنوع خاص — ككل المتصوفة — بتجلى الله فى الإنسان ، لأنه يعد الإنسان « المختصر الشريف » للكون كله ، ويجعل

فى كتاب « إنشاء الدوائر » دائرة « حضرة الخلافة الإنسانية » فى مقابل دائرة « الحضرة الإلهية » ويأخذ فى مضاهاة كل ما فى الدائرة الثانية على الأولى لأنه يعتقد أن الإنسان « عالم أصغر » به كل ما فى « العالم الأكبر » . ويعتقد فضلا عن ذلك أن تجلى الله فى العالم قبل تجليه فى الإنسان كان تجلياً ناقصاً ، أو كان « كالمرآة غير المجلوة » ، ولم تتضح صورته تماماً إلا عند تجليه فى الإنسان لأنه الحامل للسر الإلهى ، ولأنه من العالم كإنسان العين من العين أو كفص الخاتم من الخاتم) . « وقد كان الحق أوجد العالم كله وجود شبح مسوى لا روح فيه وكان كمرآة غير مجلوة . . . فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم . فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة . . . فسمى هذا المذكور إنساناً وخليفة . فأما إنسانيته فلعموم نشأته وحصره الحقائق كلها . وهو للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذى يكون النظر . وهو المعبر عنه بالبصر فلهذا سمى إنساناً . فإنه به نظر الحق إلى الخلق فرحمهم . فهو الإنسان الحادث الأزلى والنشأ الدائم الأبدى . والكلمة الفاصلة الجامعة . فتم العالم بوجوده . فهو من العالم كفص الخاتم . . . وسماه خليفة لأجل هذا لأنه الحافظ خلقة كما يحفظ بالختم الخزائن » . (فصوص الحكم — فص حكم إلهية فى كلمة آدمية ، ص ١٢ — ٣٨ » .

والإنسان العادى لا يصل إلى معرفة حقيقته الشريفة هذه ، عند ابن عربى ، إلا إذا انتقل من العقل القائم على التفكير ، ومن علم الأحوال القائم على الذوق إلى علم الأسرار ، وهو أشرف العلوم لأنه يقوم على نفث روح القدس فى الروع وهو ما يختص به النبى أو الولى أو الإنسان الكامل . وفى هذه المرحلة يكون الإنسان قد وصل فى طريق السالكين إلى مرحلة « الملامتية » ، وهى أعلى مرحلة فى طريق السالكين عند ابن عربى .

وذلك لأن الملامتية يختلفون عن العباد الذى يغلب عليهم الزهد ، ويختلفون أيضاً عن الصوفية أو أهل الفتوة الذين يظهرون فى العامة بما لهم من كرامات ، ويمثلون رجالا قطعهم الله إليه وصانهم صون الغيرة لئلا تمتد إليهم عين أو يد فتشغلهم عن الله . (انظر الملامتية والصوفية وأهل الفتوة للدكتور أبو العلا عفيفى) .

الخاتمة

فى ختام عرضنا لمسألة خلق العالم كما ظهرت فى الفلسفة الإسلامية وللاشكال المختلفة التى اتخذتها عند مختلف الفلاسفة نستطيع أن نكون رأياً عاماً بصددها .

فالفلاسفة الإسلاميون قد قدموا لنا عند تناولهم لهذه المسألة آراء كثيرة جاء معظمها غريباً عن « الفلسفة القرآنية » التى دعونا إليها فى مقدمة هذه الدراسات وقلنا بضرورة وجودها والاهتمام بها لنستخرج كل ما فى القرآن من فلسفة تتفق مع روح الديانة الإسلامية ، وتختلف عن تلك الفلسفة الإسلامية أو العربيـــة التى تورط المتكلمون والفلاسفة العرب فيها فى مناقشة مشاكل كثيرة وقعوا فيها تحت تأثير أفلاطون أو أرسطو أو أفلوطين أو غيرهم وجاءت بعيدة كل البعد عن فلسفة القرآن . فسألة الجوهر الفرد ، ومسألة وجود زمان قبل الخلق ، ثم البحث فيما إذا كان هذا الزمان متناهياً أو قديماً ، والبحث فيما إذا كان الله قد خلق العالم من مادة سابقة أم لا ، أو فيما إذا كان قد خلقه على صورة مثال قديم أو مثل قديمة فى عقله ، ونظرية الفيض أو الصدور ، والقول بتجلى الذات الالهية فى العالم تجلياً تجعل فيه الله والعالم أو الله والإنسان شيئاً واحداً أو وجهين لحقيقة واحدة ، كل هذه أقوال غريبة عن روح الإسلام . وإذا كان المتكلمون والفلاسفة قد استطاعوا أن يفتشوا فى القرآن عن بعض الآيات التى تدعم هذا الرأى أو ذاك من آرائهم الغريبة ، فالتقوا — وكان لا بد لهم أن يلتقوا — ببعض هذه الآيات التى تتمشى مع اتجاههم ، فإن هذا لا يدل على أن هذا كان هو

الرأى العام للقرآن فى المشكلة التى قمنا بدراستها ، وليس هناك ما يمنع من القول بأن المتكلمين أو الفلاسفة كانوا يخرجون الآيات عن معناها الأصلى لتتمشى مع هذه الفكرة أو تلك من أفكارهم .

ذلك أن الإسلام قد قدم لنا فيما يتعلق بمشكلة خلق الله للعالم نظرية متكاملة تقوم على فكرة رئيسية وهى الخلق فى اللحظة الخاطفة . فالله قد خلق العالم كله « ضربة واحدة من غير زمان ومن غير مادة ما » ـ كما يقول الكندى فيلسوف العرب (راجع رسائل الكندى الفلسفية ـ أخرجها الدكتور أبو ريدة ـ دار الفكر العربى ١٩٥٠) . الله خلق العالم بأن قال له كن فكان . « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » (سورة يس) . بل إن أمره ـ فيما يقول الفقهاء والمفسرين ـ كان بين الكاف والنون فى الفعل « كن » . وكل أمر صدر عن الله أو يصدر عنه فى هذا العالم ، وكل أمر سيصدر عنه أيضاً فى العالم الآخر مرهون باللحظة الخاطفة . يقول تعالى : « إنا كل شىء خلقناه بقدر . وماأمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر » (سورة القمر ، الآية ٥٠) . وينبهنا إلى أنه إذا أراد أن يعلى الحق على الباطل فإن هذا لايحتاج منه إلا أن يقذف بالحق على الباطل ، فإذا هذا الأخير زاهق . والقذف يدل على سرعة الأداء أو الفعل : « بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ، ولكم الويل مما تصفون » (الأنبياء ، الآية ٨١) ثم يقرر أن خلق الإنسان قد تم بسرعة فائقة : « خلق الإنسان من عجل » (الأنبياء ، ٣٧) . وحديث سيدنا سليمان بمناسبة غياب الهدهد فى أرض مملكة سبأ ، تلك المملكة التى كانت تعبد هى ورعيتها الشمس وتسجد لها من دون الله كبير الدلالة ليس فقط على أن فعل الله مقترن باللحظة الخاطفة ، بل على أن فعل عباده

الصالحين المقربين يتم أيضاً على هذا النحو الخاطف . لأنه ينفخ فيهم من روحه . فى هذا الحديث يطلب سليمان أن يؤتى له بقصر سبأ أو بعرشها : « قال عفريت من الجن : أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك ، وإنى عليه لقوى أمين . قال الذى عنده علم من الكتاب : أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك . فلما رآه مستقراً عنده . قال هذا من فضل ربى » (النمل ٣٩ ، ٤٠) . وفى حديث إبراهيم مع ربه يستفسره عن كيفية إحيائه تعالى للموتى ، يجيبه الله تعالى بأن هذا يتم فى اللحظة الخاطفة ، على النحو التالى : « وإذ قال إبراهيم رب أرنى كيف تحيي الموتى . قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي . قال فخذ أربعة من الطير ، فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعياً » (سورة البقرة ، ٢٦٠) . ويذكرنا الله بأنه إذا أراد عذاب قوم . فإن اللمسة التى تمسهم منه . أو النفحة التى يرسلها عليهم ستكون كافية . وكل هذا يتضمن السرعة الفائقة : « ولئن مستهم نفحة من عذاب ربك ليقولن ياويلنا إنا كنا ظالمين » (الأنبياء ، ٤٦) . ويخبرنا بأنه سيطوى السماء يوم النشور ، كطى السجل للكتب ، الأمر الذى يتم فى اللحظة الخاطفة أيضاً : « يوم نطوى السماء كطى السجل للكتب » (الأنبياء ، ١٠٤) . ويكرر نفس هذا المعنى بصورة أوضح فيقول : « وما أمر الساعة إلا كلمح البصر أو هو أقرب » (النحل ، ٧٧) . أما حساب الله للبشر يوم القيامة وفى هذه الحياة الدنيا فهو يتم دائماً بسرعة : « والله سريع الحساب » (البقرة ، ٢٠٢) ، « وهو سريع الحساب » (الرعد ، ٤١) .

هذا هو حديث الله عن خلقه للعالم وعن كل مايصدر عنه ، وماسيصدر عنه . فى هذه اللحظة الخاطفة لن يكون ثمة ما يدعونا للحديث عن الزمان ،

ولإقحامه فى مسألة الخلق ، ذلك الإقحام الذى كلف الفلاسفة كثيراً من الجهد . ولن يكون ثمة ما يدعو أيضاً للحديث عن فيض الموجودات عن الواحد أو ترتيب ظهورها عنه . ولن يكون ثمة ما يدعو كذلك للبحث عن براهين معقدة لإثبات حدوث العالم ، كتلك البراهين التى قدمها لنا الأشاعرة والتى استحقت نقد ابن رشد فى « مناهج الأدلة فى عقائد الملة » .

أما تفصيل الكلام فى فلسفة « اللحظة الخاطفة » وبيان كيف أنها تتمشى مع روح الفلسفة القرآنية ، ومع التصور العام لإله الإسلام من حيث أنه الاله المتعالى المنزه . الذى لا يقبل المباطنة أو المماسة أو الاستقرار سواء فى المكان أو الزمان ، فلنرجىء الحديث فيه إلى فرصة أخرى .

* * *

الباب الرابع

نقد أبي البركات البغدادى

لنظرية ابن سينا

فى النفس والعقل

كثيراً ما يقال إن الغزالى قضى على الفلسفة فى المشرق وذلك اعتماداً على تلك الحملة العنيفة التى شنها ضد المذاهب الفلسفية التى قامت فى الشرق على أساس من الفلسفة اليونانية ، وإذا أضفنا إلى هذا أيضاً ما انتهى إليه التطور الروحى للغزالى نفسه من تعويله على الذوق والكشف وتصفية النفس بالعبادات والرياضات الصوفية ، فقد يستخلص القارىء العجول من هذا أن ما قدمه الغزالى كان ضد العقل وضد الفلسفة ، لكن هذا زعم خاطىء ، فالغزالى يصرح لنا فى التهافت أنه يريد هدم مذاهب الفلاسفة عن طريق إظهار ما فيها من تناقض وتلبيس وتهافت وبيان ما اشتملت عليه أداتهم من قصور وفساد ، وليس من شك فى أن إظهار التناقض والفساد والقصور لا يتم إلا عن طريق العقل ، ومن قال العقل قال الفلسفة . بوسعنا إذن أن نقول إن الغزالى قد تفلسف فى محاولته هدم الفلاسفة ، وإنه قد استخدم العقل فى إظهاره لتناقضاته ولتهافت حججه ، فالعقل عند الغزالى له مهمة لا سبيل إلى التشكيك فى قيمتها .

غير أن خصومة الغزالى للفلاسفة وعداءه لمذاهبهم قد أدى إلى نتيجة أخرى غير تلك النتيجة الخاطئة السابقة وهى الزعم بأنه هدم العقل . فالغزالى أول من حطم هذه الهالة التى رسمها الفلاسفة المشاءون الإسلاميون حول أنفسهم باعتبارهم حاملى تراث اليونان ، فقد ظهر بعد أن كانت مذاهب الفارابى وابن سينا قد تسلطت على الفكر الإسلامى تسلطاً كبيراً فهاجمها الغزالى وأسهم بذلك فى تحطيم تلك الهالة ، وإن كان من الحق أن نقرر أن مهمة الغزالى فى هذا قد باءت بالفشل إذ أنه على الرغم من عنف خصومته للفلاسفة فقد أخذ عنهم الكثير من آرائهم وظل أسير تفكيرهم وقلدهم فى كثير من حججهم ، إلا أن الغزالى قد مهد الطريق على أى حال

طريق الهجوم على الفلسفة المشائية ، وكان له فضل محاولة البحث عن تفكير إسلامى أصيل . وبتنا بعده نتوقع ظهور مفكر إسلامى يسير على نفس الدرب : أى نقد المشائية الإسلامية مع استقلال أكبر فى الشخصية واعتماد أكبر على التصوف والاشراق . وكان هذا المفكر الفيلسوف هو أبا البركات البغدادى المعروف بابن ملكا .

يقول القفطى (أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٢٢٤ — ٢٢٧ — مطبعة دار السعادة على نفقة عبد الرحمن بدران عام ١٣٢٦ ﻫ) فى التعريف به ما يلى :

« هبة الله بن ملكا أبو البركات اليهودى فى أكثر عمره المتهدى فى آخر أمره . أوحد الزمان . طبيب فاضل عالم بعلوم الأوائل . من يهود بغداد قريب العهد من زماننا . كان فى وسط المائة السادسة . وكان موفق المعالجة لطيف الإشارة . وقف على كتب المتقدمين والمتأخرين فى هذا الشأن واعتبرها واختبرها فلما صفت لديه وانتهى أمرها إليه صنف فيها كتابا بأسماه المعتبر » .

ويذكر ابن أبى أصيبعه (عيون الأنباء فى طبقات الأطباء فى جزءين طبع بالمطبعة الوهبية ١٢٩٩ ﻫ — ص ٢٧٨ — ٢٨٠) أن أوحد الزمان قد تتلمذ على أبى الحسن سعيد بن هبة الله بن الحسين وكان من المشايخ المتميزين فى صناعة الطب . أما حكاية بداية تعلمه على يد هذا الشيخ فيرويها صاحب طبقات الأطباء على النحو التالى :

« لم يكن (أى الأستاذ) يقرىء يهودياً أصلا . وكان أبو البركات يشتهى أن يجتمع به وأن يتعلم منه وثقل عليه بكل طريق . فلم يقدر على ذلك . فكان يتخادم للبواب الذى له ويجلس فى دهليز الشيخ بحيث يسمع

جميع ما يقرأ عليه وما يجرى معه من البحث . وهو كلما سمع شيئاً تفهمه وعلقه عنده . فلما كان بعد مدة سنة أو نحوها جرت مسئلة عند الشيخ وبحثوا فيها فلم يتجه لهم عنها جواب وبقوا متطلعين إلى حلها . فلما تحقق ذلك منهم أبو البركات دخل وخدم الشيخ وقال يا سيدنا عن أمر مولانا أتكلم فى هذه المسألة . فقال : قل إن كان عندك منها شيء . فأجاب عنها بشيء من كلام جالينوس . وقال سيدنا هذا جرى فى اليوم الفلانى من الشهر الفلانى فى ميعاد فلان وعلق بخاطرى من ذلك اليوم . فبقى الشيخ متعجباً من ذكائه وحرصه واستخبره على الموضع الذى كان يجلس فيه فأعلمه به فقال : من يكون بهذه المثابة ما نستحل أن نمنعه من العلم . وقربه من ذلك الوقت وصار من أجل تلاميذه » .

أما إسلامه ففيه روايات كثيرة . يذكر ابن أبى أصيبعة أن سبب إسلامه هو مايلى : قيل إن أوحد الزمان كان سبب إسلامه أنه دخل يوماً إلى الخليفة فقام جميع من حضر إلا قاضى القضاة . فإنه كان حاضراً ولم ير أن يقوم مع الجماعة لكونه ذميا . فقال : ياأمير المؤمنين إن كان القاضى لم يوافق الجماعة لكونه يرى أنى على غير ملته فأنا أسلم بين يدى مولانا ولا أتركه ينتقصنى بهذا . وأسلم .

لكن القفطى يروى روايتين أخريتين فى إسلامه . فيقول فى الأولى إن أحد المعاصرين له يدعى ابن أفلح كان قد هجاه بقوله :

لنا طبيب يهودى حماقته   إذا تكلم تبدو فيه من فيه

يتيه والكلب أعلى منه منزلة   كأنه بعد لم يخرج من التيه

فلما سمع ذلك أبو البركات علم أنه لا يبجل بالنعمة التى أنعمت عليه إلا بالإسلام فقوى عزمه على ذلك . وتحقق أن له بناتاً كباراً وأنهن

لا يدخلن معه فى الإسلام وأنه متى مات لا يرثنه فتضرع إلى الخليفة فى الإنعام عليهن بما يخلفه وإن كن على دينهن فوقع له بذلك ولما تحققه أظهر إسلامه وجلس للتعليم وقصده الناس وعاش عيشة هنيئة .

وفى الرواية الثانية يروى القفطى عن ابن الزاغونى أن إسلام أبى البركات كان سببه أنه كان فى صحبة السلطان محمود ببلاد الجبل وكانت زوجته الخاتون بنت عمه سنجر وكان لها مكرما محباً معظماً واتفق أن مرضت وماتت فجزع جزعاً شديداً ولما عاين أبو البركات ذلك الجزع من محمود خاف على نفسه من القتل إذ هو الطبيب فأسلم طلباً لسلامة نفسه .

وقد ذكر البيهقى فى تتمة صوان الحكمة أن أبا البركات مات سنة سبع وأربعين وخمسمائة فى نفس السنة التى مات فيها السلطان سعود بن محمد ابن ملكشاه،وأنه عاش تسعين سنة شمسية بمعنى أن مولده كان فى عام ٤٦٠ هـ. ولكن القفطى قال إنه عاش ثمانين سنة فإن اعتمدنا على هذا القول صارت سنة ولادته سنة سبع وستين وأربعمائة . وعلى أى حال ، فإن المصادر لا تخبرنا بسنة ولادته .

وروى البيهقى أيضاً أن أبا البركات أصابه الجذام فعالج نفسه فصح وعمى فى آخر عمره وبقى أعمى . وقد اتهمه السلطان محمد بن ملكشاه بسوء علاجه وسوء تدبيره فحبسه مدة . وفى شهور سنة سبع وأربعين وخمسمائة أصاب السلطان مسعود بن محمد بن ملكشاه قولنج بعد ما افترسه أسد فحمل من بغداد إلى همذان أبا البركات . فلما يئس الناس من حياة السلطان خاف أبو البركات على نفسه ومات . ومات السلطان بعد العصر فى نفس اليوم .

وكان مولد أبى البركات ببلدة تقارب الموصل يقال لها بلد وإليها ينسب ولكن لما كانت إقامته ببغداد فإنه اشتهر بأنه بغدادى .

وقد عاصر أبو البركات الخلافة العباسية فى آخر عصورها وهو العصر الذى يبدأ بدخول السلاجقة بغداد عام ٤٤٧ هـ . وينتهى بدخول بغداد فى حوزة المغول عام ٦٥٦ هـ على يد هولاكو وبانتقال الخلافة العباسية إلى مصر . لكن أبا البركات لم يدرك هذا الحادث طبعاً . وقد خدم أبو البركات الخليفة المسترشد بالله العباسى (٥١٢ — ٥٢٩) وخدم المستضىء بأمر الله والمستنجد بالله قبل أن يلى الخلافة . وخدم من الملوك السلطان محمد بن ملك شاه (٤٩٨ - ٥١١ هـ) وابنه السلطان محمود (٥١١ - ٥٢٥) والسلطان مسعود (٥٢٨ - ٥٤٧ هـ) وعاصر حملات الصليبيين على الشام التى استمرت من عام ٤٩٢ - ٥٨٢ هـ .

ويقول القفطى عن تآليف أبى البركات : لولم يكن له إلا كتابه المعروف بالمعتبر فى الحكمة لكفى . ولأبى البركات عدا هذا الكتاب القيم تصانيف فى الطب والتشريح ورسالة فى ماهية العقل .

وقد ذكر الشهرزورى أن أكثر ما أورده فخر الدين الرازى من حجج وشبه لأبى البركات البغدادى ، وإن كان علينا أن نتقبل كلام الشهرزورى هذا فى شىء من التحفظ لأنه كان إشراقياً أكثر من الطعن فى الإمام الرازى ، إلا أنه على أى حال يرفع من شأن أبى البركات. لكن الذى ذكر ابن ملكا كثيراً وعرف فضله وأشاد بردوده على أرسطو والمشائين هو شيخ الإسلام الفقيه الحنبلى ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨ هـ) الذى امتدحه كثيراً وخاصـــة فى كتابه « الرد على المنطقيين » كما ذكر فى كتابه منهاج السنة أن أبا البركات كان أقرب إلى السنة والحديث من ابن سينا الذى نشأ بين المتكلمين النفاة للصفات ومن ابن رشد الذى نشأ بين الكلابية .

وسنقدم فيما يلى طرفا من فلسفة ابن ملكا فى نقده للمشائين الإسلاميين. ولما كان يمثل المشائية هو ابن سينا ، فسنضع آراءه فى مقابلة آراء ابن ملكا لتتم الفائدة ولتتضح لنا أصالة هذا الأخير.وسنقنع هنا بهذه الدراسة المقارنة حول نقطة معينة ، هى « نظرية ابن سينا فى النفس والعقل » ونقد أبى البركات لها .

١ — إثبات وجود النفس

(أ) عند ابن سينا :

موقف ابن سينا فيما يتعلق بضرورة إثبات وجود النفس والبرهنة العقلية عليه موقف مزدوج ، فمع قوله بعدم الحاجة إلى هذا الإثبات لأن وجود النفس وجود حدسى إلا أنه يسوق البراهين المختلفة على ذلك . ففى موقفه الأول ، نجده مثلا يقول فى الإشارات : ارجع إلى نفسك وتأمل . إذا كنت صحيحاً بل وعلى بعض أحوالك غيرها ، بحيث تفطن للشىء فطنة صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك ؟ . . ما عندى أن هذا لن يكون للمستبصر ، حتى إن النائم فى نومه والسكران فى سكره ، لا تعزب ذاته عن ذاته ، وإن لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره » : ويذهب ابن سينا فى الإشارات أيضا إلى أن إدراك الإنسان لذاته لا يحتاج إلى واسطة أو برهان ولا يكون أبداً عن طريق حس من حواسنا أو استدلال من استدلالاتنا العقلية ، وإنما تدرك إدراكا مباشراً بالحدس .

يقول الشيخ الرئيس : فبين أنه ليس مدركك حينئذ عضواً من أعضائك كقلب أو دماغ : وكيف ؟ ويخفى عليك وجودهما إلا بالتشريح ، ولا مدركك جملة من حيث هى جملة ، وذلك ظاهر لك بما تمتحنه من نفسك وما نبهت عليه فمدركك شىء آخر غير هذه الأشياء التى قد لا تدركها وأنت مدرك لذاتك ، والتى لا تجدها ضرورية فى أن تكون أنت أنت ، ولعلك تقول إنما أثبت ذاتى بوسط من فعلى . . . وإن أثبته فعلا لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك مثبت فى الفهم قبله ولا أقل من أن يكون معه لا به ، فذاتك مثبتة لا به » .

لكن ابن سينا يسعى مع ذلك إلى البرهنة العقلية على وجود النفس ، وقد رأى أن هذه البرهنة أمر ضرورى ، فقال فى الشفاء : « إن أول ما يجب أن نتكلم فيه إثبات وجود الشيء الذى يسمى نفسا ثم نتكلم فيما يتبع ذلك » ومن ثم قدم براهينه المعروفة على وجود النفس ، وهى تنقسم إلى قسمين : براهين اقتبسها من فلاسفة اليونان سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وبرهاناً شخصياً أثبت فيه أصالته ، والبراهين الأولى هى :

١ — برهان الحركة : وهو قائم على أن الجسم ، جسم الحيوان أو الإنسان ليس مصدراً للحركات التى يقوم بها بل يتقبلها عن مصدر آخر هو النفس ، وقائم على أن الحركة ليست صفة ذاتية فى الجسم فى حين أن حركة النفس من ذاتها ، فالنفس إذن مستقلة فى طبيعتها عن البدن ومن نفس مغاير له ، وجميع الحركات التى يقوم بها الجسم ليس مصدرها الجسم بل قوة مستقلة عنه فى النفس .

٢ — برهان إدراك العلاقات : إدراك الشبيه عند الحيوان وإدراك العمليات العقلية السامية عند الإنسان لأنه وحده القادر على تصور المعانى العامة المجردة وتصور العلاقات القائمة بين الأشياء ، وكل هذا يدل على أن النفس لا الجسم هى الجوهر الذى تنسب إليه هذه القدرة على الإدراك ، وكذلك فإن النفس الإنسانية تستطيع أن تدرك العلاقة بين ما يحسه الإنسان أو ما يفكر فيه وما يثيره فيه هذا الإحساس أو ذلك التفكير من انفعال معين كالغضب أو السرور حتى إذا تأصلت هذه العلاقة وتكررت أصبحت طبعاً وعادة وأذعن الجسم تمام الإذعان لذلك الانفعال .

٣ — برهان الوحدة : وحدة الإدراكات ووحدة الحرية ، يقول ابن سينا فى الإشارات ، هناك قوة قبل البصر ، إليها يؤدى البصر كالمشاهدة .

وعندما تجتمع المحسوسات فتدركها ، وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبة مجتمعة فيها » ويقول فى رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها : « إن الإنسان يقول أدركت الشيء الفلانى ببصرى واشتهيته أو غضبت منه وكذا يقول أخذت بيدى ومشيت برجلى وتكلمت بلسانى وسمعت بأذنى وتفكرت فى كذا وتوهمته وتخيلته ، فنحن نعلم بالضرورة أن فى الانسان شيئاً جامعا يجمع هذه الإدراكات ويجمع هذه الأفعال . ونعلم أيضا بالضرورة أنه ليس شيء من أجزاء البدن مجمعاً لهذه الإدراكات والأفعال فإنه لا يبصر بالأذن ولا يسمع بالبصر ولا يمشى باليد ولا يأخذ بالرجل ، ففيه شيء مجمع لجميع الادراكات والأفاعيل ، فإذن الانسان الذى يشير إلى نفسه « بأنا » مغاير لجملة أجزاء البدن فهو شيء وراء البدن » .

فالنفس إذن هى مصدر وحدة الادراكات وهى المحور أو الرباط الذى يجمع بين مختلف الأحاسيس ، ويتصل بهذا البرهان برهان الهوية أو استمرار شعور الإنسان بأنه هو هو ، إذ لولا وجود النفس التى بين جنبى لما استطعت أن أتيقن أنى اليوم نفس الشخص الذى كنته بالأمس والذى كنته منذ سنوات خلت . يقول ابن سينا فى رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها : « تأمل أيها العاقل فى أنك اليوم فى نفسك هو الذى كان موجودا فى جميع عمرك حتى أنك تتذكر كثيرا مما جرى من أحوالك ، فأنت إذن ثابت مستمر لاشك فى ذلك ، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمر بل هو أبداً فى التحلل والانتقاص » .

والمتأمل فى هذه البراهين يجد أنها ليست براهين لاثبات وجود النفس فقط وإنما هى براهين للتفرقة بين طبيعتها وطبيعة الجسم . فالنفس كما تظهرها هذه البراهين قوة لحركة الجسم والجسم يتحرك بها ، وقوة لادراك العلاقات التى يعجز عن إدراكها البدن ، وقوة للجمع بين الادراكات والأفعال المختلفة

التى تصدر عن الجسم فى صور متفرقة وقوة تشعر الإنسان بهويته بينما يعجز الجسد عن ذلك تماما . وكل هذا من شأنه أن يوضح لنا طبيعة النفس من حيث أنها جوهر متمايز عن البدن . لكنه لا يثبت لنا وجودها أو إن شئنا الدقة لا يثبت لنا وجودها بطريق مباشر بل بطريق غير مباشر فحسب . فعندما أثبت بالبرهان أن ا ليست ب ، أو أن النفس ليست هى الجسد ، فلن يكون هذا برهانا على وجود ا بل هو برهان فقط على أن ا ليست ب .

لكن علينا أن نذكر أن إخفاق ابن سينا فى البرهنة برهنة مباشرة على وجود النفس ينبغى أن لا يقدح فى عبقريته ، لأن السر فى هذا الإخفاق هو أن وجود النفس بديهى يدرك بالحدس غير قابل للبرهنة الاستدلالية العقلية .

وأياما يكون الأمر فإننا نفضل على هذه البراهين البرهان الشخصى الذى قدمه ابن سينا وأثبت به وجود النفس وهو الفرض المعروف باسم الرجل الطائر أو الرجل المعلق فى الفضاء . وذلك لأن هذا الفرض يقوم على الافتراض أو التخيل، لا على الاستدلال المنطقى والانتقال من المقدمات إلى النتائج . ومن هنا كان أقرب إلى طبيعة وجود النفس من حيث أنه وجود بديهى حدسى . وهذه الطريقة هى نفس الطريقة التى اتبعها ديكارت فى إثبات الكوجيتو إذ يقول فى التأملات . « الآن سأغمض عينى وسأصم أذنى وسأعطل حواسى كلها بل سأمحو من خيالى صور الأشياء الجسمية جميعا . . . ولكنى لا أستطيع أن أتجرد عن الفكر أو انقطع عن إدراك إنيتى » . والشبه واضح بين هذا الذى يقوله ديكارت فى التأملات وما يقوله ابن سينا فى الشفاء . يقول : يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة ، وخلق كاملا . لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات وخلق يهوى فى

هواء أو خلاء هو يا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدما ما يحوج إلى أن يحس. وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته، فلا شك فى إثباته لذاته موجودا . ولا يثبت مع ذلك طرفا من أعضائه ولا باطنا من أحشائه ولا قلبا ولا دماغا ولا شيئا من الأشياء من خارج. بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا » .

علينا إذن لكى تثبت وجود النفس أن نفترض أو نتخيل عدم وجود البدن بجميع أعضائه وسنرى مع ذلك أن الإنسان سيظل موجوداً وجوداً لا شك فيه . ومعنى ذلك أن جوهر الوجود الإنسانى شىء آخر غير البدن وهذا الشىء هو النفس . وفرض الرجل المعلق فى الفضاء تقوم دعامته على هذا المنهج السليم . وأهم ما يتميز به أنه يتجه مباشرة إلى إثبات وجود النفس مبتدئاً بافتراض عدم وجود البدن . أى أنه يبدأ من العدم ليصل إلى الوجود، يبدأ من أن يدعو كلا منا إلى أن يتخيل عدم البدن ليرى بنفسه أن هذا التخيل لن يؤدى إلى عدم وجود الإنسان . وذلك لأن هذا الوجود يعتمد على شىء آخر غير البدن لا سبيل إلى الشك فى وجوده ألا وهو النفس .

هذا الفرض إذن أكثر دلالة على وجود النفس من البراهين السابقة . ولم يلجأ فيه ابن سينا إلى الاقتباس من فلاسفة اليونان بل اعتمد على تأملاته الخاصة وأصالته .

* * *

(ب) عند أبى البركات البغدادى :

رفض أبو البركات البغدادى الاستدلال العقلى على وجود النفس . وأهم ما تتميز به كتاباته فى هذا الصدد بل وفى كل فلسفته خلوها من الاعتماد

على ما كتبه فلاسفة اليونان ، واتسامها بالتأمل الشخصى والابتعـــاد عن التقليد .

يقول ابن ملكا مبيناً بداهة وجود النفس رافضاً الاستدلال عليه : « أقول إن الألفاظ إنما يستعملها الناس فى مفاوضاتهم كل بحسب ما يعنيه وليس يعنى أحد بلفظه ما لا يتصوره ويفهمه بذهنه وما من أحد يقول نفسى ونفسك فى مفاوضته ويشير به إلا إلى ذاته وحقيقته . فإنه يقول فرحت نفسى وتألمت نفسك ولافرق عنده بين ذلك وبين أن يقول فرحت وتألمتَ . وكذلك يقول علمت نفسى وجهلت كما يقول علمتُ وجهلتُ . بل لافرق عنده بين أن يقول نفسى وذاتى وبين أن يقول أنا . وكلما يقولون فيه لشىء نفسه فإنما يعنون به حقيقته وذاته . وكما يقولون إن نفس البياض يضاد السواد ولا يريدون بذلك أن للبياض نفساً هى غيره . وما من أحد يعتقد أنه شىء ونفسه شىء آخر . فإنه إذا قال تألمت نفسى ليس يعتقد أن المتألم آخر إذا راجع فكره أدنى مراجعة . وحقق تصور ما يقوله حتى يفرق بين اختلاف اللغة واختلاف المعنى ولا يتوهم الأسماء فى ترادفها كالمتباينة فى معانيها باشتراكها فى اختلاف المسموع ، فهذا هو المفهوم الحقيق من قول الناس فى مفاوضاتهم من لفظ النفس . . . وهى بحسب هذا المفهوم عند كل متلفظ بهذا اللفظ بيِّنة الوجود . فليس أحد من الناس محتاجاً فى إثبات وجود نفسه إلى حجة . فمن هو الذى يشك فى أنه موجود حتى يُبين له ذلك بحجة . وكيف لا . ولا شىء عند أحد من الناس أبين من ذلك أعنى أبين من وجود ذاته . وكذلك ليس يحتاج أن يبين له أن لغيره من الناس نفساً أى ذاتا هى هويته وإنيته » (المعتبر فى الحكمة ، ج ٢ ، ص ٣٠٠ — ٣٠١) .

ويطلق ابن مـلكا على معرفة الإنسان لنفسه اسماً خاصا فيقول « إنها

معرفة بغير تمييز » ويقول إن أخص خصائص هذه المعرفة أنها « تتقدم على معرفته بكل ما يعرفه » .

ثم يشير بعد ذلك إشارة خفيفة إلى أن الإنسان على الرغم من عدم حاجته إلى إثبات وجود نفسه إلا أن بوسعه أن يتحقق من هذا الوجود إذا افترض أو تخيل أنه تعطل تماما عن الحس والإدراك ، فإنه لن يشك مع هذا فى أنه موجود ، وبوسعه أيضا أن يقوم ببتر أحد أجزاء جسمه فإن هذا لن ينقص من شعوره بإنيته . ولا شك أنه فى هذه الإشارة متأثر بابن سينا فى فرض الرجل فى الفضاء لكن لابن ملكا طريقته الخاصة الواضحة فى عرض فكرته والتعبير عنها ، إذ يقول : « إنك لو فرضت إنسانا خلا بنفسه عن كل مرئى ومسموع ومدرك ومن المدركات لقد كان شعوره بنفسه له موجوداً وعنده حاضراً لا يغيب عنه . وفى كل فعل يفعله الانسان يشعر بنفسه معه ويدل بلفظه عليها مع دلالته عليه حيث يقول فعلت وصنعت وعلمت وجهلت وأردت وكرهت فبهذه التاء المضمومة فى اللغة العربية فى اللفظ يدل على ذاته . ومن ذلك يترقى فى الدلالة على معرفة ذات من يخاطبه بالتاء المفتوحة مع أفعاله حيث يقول له فعلت وصنعت . فشعور الانسان بنفسه يتقدم على شعوره بغيره ومعرفته التامة بها تتأخر عن معرفته بأكثر الأشياء . . . وإذا ارتقى الانسان فى معرفته قليلا عرف بدليل النظر أولا فأولا من نفسه معرفة بعد معرفة . فأول ذلك حيث يرى جسمه صغيراً وكبيراً مهزولا وسمينا ويرى أنه هو هو فى كلتى الحالتين . فيعلم أن نفسه غير جسمه الذى يرى . ثم قد يقطع عضو منه ويعلم أنه هو هو . فيعلم أن العضو المقطوع ليس من جملة هويته وذاته التى يشعر بها ويقيس على مثله فى كل عضو أيضا . . . فيكون كل ما يعرفه من ذاته بعد الإنيـة المطلقة والهوية التى ماهيتها غير محققة بنظر على » (ص ٣٠٦) .

فوجود النفس أو ماهيتها غير محقق بنظر عقلى : كما يقول أبو البركات ؛ ونلاحظ أن أبا البركات قد أشار فى قوله السابق : « إن الإنسان يرى جسمه صغيرا وكبيرا مهزولا وسمينا ويرى أنه هو هو فى كلتى الحالتين ، إلى برهان الاستمرار عند ابن سينا . ولكنه لا يقدم هذا دليلا على وجود النفس بل يسوقه للاستدلال على أن الإنسان بعد وثوقه من وجود نفسه ثقة غير قائمة على النظر والاستدلال ، تزداد معرفته على مر الأيام عن طريق النظر العقلى وعن طريق ملاحظته لاستمرار هويته وإنيته . فالنظر العقلى إذن ليس مستحيلا فى أمور النفس ، ولكنه لا يتعلق بإثبات وجودها بل بزيادة معرفتنا بها . فهو أدخل فى باب المعرفة منه فى باب الوجود . ويبدو أن هذا هو الوضع الصحيح لكل البراهين التى قيلت وتقال فى اثبات وجود النفس ، فهى لا تثبت وجودها لأن وجودها بيِّن بديهى ، بل تزيد من معرفتنا بها .

* * *

٢ – تعريف النفس وطبيعتها

(ا) عند ابن سينا :

قبل ابن سينا تعريف أرسطو للنفس فحدها بأنها «كمال أول لجسم طبيعي آلى ، وإن شئنا قلنا كمال أول لجسم طبيعي ذى حياة بالقوة أى مصدر الأفاعيل الحيوانية بالقوة » (مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٢٥). كلمة «كمال » هى عين الكلمة التى استخدمها أرسطو ليعبر بها عن نظرته إلى النفس من حيث أنها صورة متحدة بالمادة التى يمثلها هنا الجسم . وكما أن الصورة والمادة عند أرسطو لاتنفك إحداهما عن الأخرى ويكونان جوهرا واحدا ، كذلك فإن النفس والجسم يكونان عنده جوهرا واحدا . أما ابن سينا فقد رأى أن النفس وإن كانت كمالا للجسم أو صورة له ، إلا أنها ليست من نوع الصورة الأرسطية التى توجد دائماً ملتحمة مع مادتها ، بل هى صورة خاصة تمثل جوهرا مستقلا عن البدن . وفى هذا يختلف ابن سينا عن أرسطو لأن النفس عنده جوهر مستقل عن البدن وكمال وشرف له بينما هى ليست كذلك عند أرسطو الذى ذهب إلى أن النفس والجسم يكمل أحدهما الآخر ولا استقلال لأحدهما عن الآخر . والنفس عند ابن سينا حاصلة على كمالها قبل اتصالها بالبدن ، بل إن كمالها فى هذه الحالة المفارقة كمال تام ، وعندما تهبط إلى البدن وتحل فيه تصبح فى هذه الحالة أيضا كمالا للبدن . أما عند أرسطو ، فالنفس لا يمكن أن تسمى كمالا إلا بالنسبة إلى البدن وفيه وبه لأنها لا يمكن أن توجد منفصلة عنه .

ولكى تكتمل الصورة التى قدمها ابن سينا عن طبيعة النفس لا بد أن نشير إلى تأثره بأفلاطون فى قوله بأن النفس جوهر روحى يفيض من "عالم

العلوى ويحل فى البدن كارها ، وهو يتحدث فى قصيدته المشهورة عن حنين النفس ورغبتها فى الصعود إلى العالم الذى هبطت منه ، تماما كما فعل أفلاطون ولكنه يفترق عن هذا الأخير فى أنه رأى أن هبوطها إلى هذا العالم الحسى كان لحكمة إلهية بينما كان قد ذهب أفلاطون إلى أن هبوطها إليه إنما هو تكفير عما ارتكبته من خطايا .

هذا مجمل رأى ابن سينا فى تعريفه للنفس وطبيعتها . ونلاحظ أن رأيه هذا كان خليطا بين رأيى أفلاطون وأرسطو . يقترب من الأول ويبتعد عن الثانى عندما يرى أن آراء أرسطو حول طبيعة النفس وعدم استقلالها عن البدن ستؤدى حتما إلى القول بفنائها وعدم خلودها . ولكن ابن سينا لم يجد حافزا يحفزه إلى البحث عن تعريف جديد للنفس ، فهو قد احتفظ بالتعريف الأرسطى وفهمه فهما يتفق مع العقيدة الإسلامية .

* * *

(ب) عند أبى البركات :

يبدأ أوحد الزمان باستعراض وشرح أشهر التعريفات التى قدمها القدماء للنفس ثم ينقدها ويقدم تعريفاً خاصا لها ، والقدماء عنده هم الفلاسفة اليونان ومن حذا حذوهم من الفلاسفة المسلمين على السواء . وهو يبدأ بالتعريف الأرسطى للنفس ثم يتلوه بالتعريف الأفلاطونى ويذكر أن التعريف الأرسطى أشهر .

يقول ابن ملكا : « قد كان الذين حدوا النفس من الأقدمين قالوا إنها كمال أول طبيعى لجسم آلى » . ويأخذ فى شرح مغزى هذا التعريف فيقول إن الكمالات هى الأشياء التى إذا كانت موجودة لأشياء أخرى وحاصلة لها كانت بها على حال تمام وكمال . وإذا كانت غير موجودة لها كانت بذلك

على حال نقص فتكون النفس عندهم شيئاً إذا كان لبدن ما كان بهذه الصفة أعنى على حال كمال وإذا لم يكن كان على حال نقص » . ثم يتابع التعريف فى قوله : كمال « أول » فيقول إن الكمالات منها أولية الحصول والكون لما هى له وليس كونها له عارضا وتابعا ، ومنها ثانية الكون وعارضة وتابعة لكون تلك الأوائل كالمصباح فى البيت الذى كونه فيه كون أول وكون ضوئه فيه كون ثان وتابع لكون الأول وعارض له . والنفس من الكمالات البدنية التى كونها فيه كون أول لا كون ثان » . ثم يتابع التعريف فى قوله : « كمال أول طبيعى » فيقول إن من الكمالات ماهو صناعى حاصل بفعل الإنسان كالتشكيلات الصناعية وما ماثلها ومنها طبيعى غير كائن بفعل الإنسان كالألوان والأشكال الموجودة فى أجسام النبات وأعضاء الحيوان ... والنفس من الكمالات الطبيعية لا الصناعية » . ثم يتابع التعريف فى قوله « لجسم آلى » فيشرح المقصود بكلمة آلى قائلا إن الأبدان منها المستعد بمزاجه لحلول النفس به ولتقبل الكمالات الذى تجلبه معه له ومنها غير المستعد . والنفس ليست كمالا طبيعياً إلا للمستعد بآلاته من الأبدان على أشكال وأمزاج صالحة لذلك لا لغير المستعد منها . ولذلك يقال عوض قولهم آلى ذو حياة بالقوة : كمال أول طبيعى لجسم ذى حياة بالقوة » .

ثم يقدم بعد تعريف أرسطو السابق للنفس تعريف أفلاطون لها . فيقول : « وقال قوم آخرون من القدماء فى حد النفس إنها جوهر غير جسمانى محرك للبدن ويعنون بغير الجسمانى إنها ليست بجسم ولا ماهو متقدم فى وجوده بالجسم كالأعراض بل له إمكان وجود بنفسه مع مفارقة الجسد » .

ثم ينقد التعريفين معا فيقول : إن لفظة النفس إذا قيلت على هذين

المفهومين السابقين ، فإنما تقال لصدق حمل كل منهما على هذا المفهوم بحجة وبيان » . ولذلك فإن هذين التعريفين لا يصلحان كتعريفات للنفس لأنهما يستخدمان حدوداً أكثر تعقيدا من المعرف بحيث أن الإنسان لا يستطيع أن يفهم إلا بعد لأى وإيضاح أن النفس هى المقصودة بهذا التعريف أو ذاك . يقول أبو البركات : « إن الإنسان حين يفهم من لفظ النفس هذا المعنى قد يكون بحيث لايعلم هل النفس هى البدن كله أو جزء من أجزائه الباطنة أو الظاهرة يخالفه لطبعه أو عرض فى البدن أو هل هى جوهر غير جسمانى بل أكثرهم يدل بهذه اللفظة ويستعملها فى مفاوضته دالة على مفهوم بعينه وهو حينئذ لا ينظر ولا يتفكر فى شىء من ذلك » .

تعريف أبى البركات للنفس :

وبعد أن قدم أبو البركات تعاريف القدماء للنفس وشرحها شرح الفاهم قدم التعريف التالى لها :

« لفظة النفس إذا أردت لها شرحا بحسب عمومها واشتراكها قلت النفس قوة حالة فى البدن تفعل فيه وبه ماتصدر عنه من الأفعال والحركات المختلفة الأوقات والجهات بشعور ومعرفة مميزة معينة لها بحسبها ويحصل له بها كماله النوعى وتحفظه عليه » .

ويأخذ بعد ذلك فى شرح ماجاء فى هذا التعريف فيقول :

« قولنا قوة نعنى به الفاعل الذى ليس بجسم . وقولنا حالة فى البدن للفرق بين النفس وبين أشياء يأتى ذكرها فيما بعد يسمونها عقولا فعالة مفارقة للأجسام . وقولنا فى الأبدان ولم نقل فى الأجسام والأجساد لأنا نعنى بالبدن الجسم الذى هو مستعد بمزاجه وطباعه وشكله وآلاته لحلول النفس فيه كما قالوا فى الحد القديم إنها كمال أول لجسم آلى . فإن

البدن فى العرف يجرى مجرى ذلك للنفس ، فإن النفس نفس للبدن والبدن بدن للنفس والنفس المفارقة للبدن لا تسمى نفسا وإن سميت فكما يسمى البدن المفارق للنفس أعنى الميت حيوانا وإنسانا وبدنا وعلى الحقيقة فلا يسمى. وقولنا تفعل فيه وبه للفرق بينها وبين الحرارة مثلا التى تفعل فى البدن ولا تفعل به أى لا تتخذه آلة لفعلها كاليد والرجل للنفس فى البدن . وقولنا ما تصدر عنه من الأفعال والحركات لأن الأفعال والحركات الإرادية تصدر عن أجزاء النبات وأعضاء الحيوانات وصدورها الأول الحقيقى إنما هو من النفوس وبها كالقلم يكتب والإنسان الكاتب به وقولنا المختلفة الأوقات والجهات لنفرق بينها وبين الطبيعة التى أفعالها وحركاتها فى كل وقت على سنن واحد وإلى جهة واحدة ، وقولنا بشعور ومعرفة مميزة لها بحسبها نعنى به أن القاصد التارك لجهة دون جهة والفاعل فى وقت دون وقت يشعر ويعرف الفرق بين المقصود والمتروك من الجهتين والمفعول فيه هذا دون هذا من الوقتين والحالتين الموقتتين ، فإن الأوقات من الزمان على ما سبق الكلام متميز بمتجددات الحوادث من الأحوال ، وقولنا يحصل له بها كماله النوعى وتحفظه عليه لم يقل على أنه فصل مميز فى الحد بل معنى مكمل لحقيقة المحدود وأوصافه الذاتية » .

ثم يوضح أبو البركات أن هذا التعريف تعريف مشترك يقال على النفس النباتية والحيوانية والإنسانية ، ولكن إذا أريد التخصيص قيل فى النفس النباتية « قوة حالة فى البدن تفعل فيه وبه ما تصدر عنه من الأفعال والحركات المختلفة الأوقات والجهات بشعور ومعرفة مميزة لها بحسبها ويحصل له بها كماله النوعى وتحفظه عليه من غير إرادة وروية ، وقيل فى النفس الحيوانية كذلك مع إرادة وروية . وقيل فى النفس الإنسانية كذلك أيضاً مع سعة المعرفة بمعرفة المعرفة والروية حتى يفصل للنطق الذى هو تعريفها لغيرها ما تريد مما تعرف » .

لكن هذا التعريف لايشفي غليل أبي البركات في تعريفنا بطبيعة النفس. ولذلك نص في أول النص السابق على أن هذا التعريف ليس إلا شرحاً للنفس بحسب عمومها واشتراكها ، ويعني بذلك أنه تعريف يصلح مع بعض الإضافات لأن يطبق على كل من النفس النباتية والحيوانية والإنسانية جميعا ، فهو من هذه الناحية فقط تعريف مفيد . لكن به عيبا واضحا هو أنه قد نص على أن النفس قوة حالة في البدن مع أننا سنرى الآن أن أبا البركات في شرحه لطبيعة النفس الانسانية حريص كل الحرص على أن يقرر أن النفس جوهر قائم بنفسه موجود لا في موضوع .

ويبدو أن الذي دفع أوحد الزمان إلى اتخاذ هذا الموقف هو معارضته الشديدة لأرسطو والمشائين . فقد ذهب أرسطو إلى أن النفس صورة للبدن ووجود الصورة عنده مكمل لوجود المادة كما أن وجود هذه الأخيرة مكمل للصورة ، ومعنى هذا الكلام أن أرسطو كما أنه يرى أن وجود النفس لازم وضروري لوجود البدن كذلك فإنه يرى أن وجود البدن ضروري لوجود النفس ، وقد رأينا أن ابن سينا قد افترق عن أرسطو في هذه النقطة ورأى أن النفس جوهر مستقل عن البدن ، إلا أنه رأى مع ذلك أن البدن يدخل في تعريف النفس كما يدخل البناء في تعريف البناء ، وهذا ما لم يوافق عليه هبة الله ، لأنه من أجل أن يبتعد عن كل احتمال يؤدي إلى اعتماد النفس على البدن في طبيعتها ، ذهب إلى أنها جوهر موجود لا في موضوع ، فالبدن عند هبة الله مجرد آلة للنفس ، وليس لنا أن نقول إن النفس موجودة أو حالة في البدن لأننا إذا قصدنا الدقة قلنا إن النفس توجد لا في البدن ولا في أي موضوع آخر لأنها جوهر قائم بنفسه لا في موضوع .

* * *

٣ - روحانية النفس

(ا) عند ابن سينا : قدم ابن سينا عدة براهين لاثبات روحانية النفس وسنرى كيف استحقت هذه البراهين نقد ابن ملكا لا لأن هذا الأخير يؤمن بمادية النفس . بل لأن هذه البراهين بدت غير متماسكة وربما كذلك لأنها أقامت روحانية النفس على أساس غير كاف فى نظر ابن ملكا .

من هذه البراهين التى عول عليها ابن سينا بخاصة والمشاءون بعامة لإثبات روحانية النفس مايلى :

١ – تصدر من الإنسان حركات غير قسرية ولكنها مضادة للطبيعة وذلك كأن يمشى الإنسان على وجه الأرض مع أن ثقل جسمه يدعوه إلى السكون ، أو كالطائر الذى يحلق فى الجو بدل أن يسقط بفعل الجاذبية على الأرض . وهذه الحركات المضادة الطبيعية تستلزم محركا خاصا زائداً على عناصر الجسم المتحرك ، وهو النفس .

٢ – إن القوى الجسمانية إذا أصاب موضوعها الذى هو البدن آفة لحقها الضرر . أما القوى العقلية فلا تتأثر بما يصيب البدن من آفات . فلا بد أن تكون طبيعة هذه القوى مغايرة للقوى الجسمانية المادية .

٣ – إن القوى الجسمانية لاتدرك ذواتها وآلاتها اللهم إلا على سطح مرآة، فى حين أن النفس تدرك ذاتها وتدرك إدراكها أيضا . فلا بد أن تكون ذات طبيعة مغايرة لطبيعة القوى الجسمانية .

٤ – من المشاهد أن القوى الجسمانية تضعف بتقدم السن ، تتأثر بالمجهود فقوة الإبصار مثلا تضعف فى الشيخوخة والقراءة الطويلة تضعفها

وتجهدها . وعلى العكس من ذلك فإن القوى العقلية تقوى فى الشيخوخة الأمر الذى يدل على انتمائها إلى طبيعة مختلفة عن طبية الجسم وقواه .

٥ — لو كانت النفس العاقلة قوة جسمانية لحلت معقولاتها فى الجسم الذى هو محلها ولأدى هذا إلى عجزها عن إدراك المتقابلات والأضداد . أما والنفس قادرة على إدراك الأضداد ، فلابد أن تكون غير جسمانية .

* * *

(ب) عند أبى البركات :

قام أبو البركات بالرد على هذه الحجج فرفضها جميعا باستثناء الحجة الأخيرة التى قال عنها : « لابأس بها » . وهذه الحجج التى قدمها ابن سينا والمشاءون ليثبتوا بها روحانية النفس تؤيد وجهة نظـــر أبى البركات. لأنه هو الآخر ممن يؤمن بروحيتها . إلا أنه ليس ممن يقبل الأمور على علاتها .

١ — فالحجة الأولى بادية الضعف إذ أن الجسم الذى يضاد الطبيعة العامة بحركته أو بارتفاعه فى الفضاء قد يكون فى طبيعته الخاصة بجسمه مايسمح له بهذه الحركة أو بذلك الارتفاع . وليس هذا دليلا على أن له محرك من ذاته مختلف عن جسمه . وما أكثر مانعرف اليوم عن أجسام ترتفع فى الفضاء بل وخارج الفضاء (وهى الصواريخ) دون أن يكون هذا دليلا على أن لها نفسا .

٢ — والحجة الثانية التى تقول بأن القوى العقلية مختلفة عن القوى الجسمانية لأنها لاتتأثر بآفات البدن بينما تتأثر هذه الأخيرة . يرد عليها أبو البركات هكذا : « إن القوة العقلية كذلك أيضا تستضر أفعالها بأمراض البدن كما يضعف الرأى والتفكير والروية فى الأمراض البدنية » .

٣ — والحجة الثالثة التى تقول بأن القوى الجسمانية كقوة الإبصار مثلا لاتدرك ذاتها اللهم إلا على سطح مرآة فى حين أن النفس تدرك ذاتها وتدرك موضوع إدراكها يرد عليها أبو البركات قائلا : « جوابها أن هذا الإدراك إن كان من المدرك للمدرك بغير واسطة فلا القوة الباصرة ولا العقل يدركان آلتيهما . وإن كان بواسطة فالعقل يدرك آليته ويعرفها بعلم فيه حدود وسطى ودلائل هى الوسائط فى العلم ، والعين أيضا تبصر ذاتها بل القوة الباصرة تبصر العين التى هى آلتها بواسطة المرآة » .

٤ — والحجة الرابعة التى تقول بضعف القوى البدنية بتأثير الجهد وفى الشيخوخة وبقوة القوى العقلية يرد عليها أبو البركات على هذا النحو « جوابها أن تسليم الدعوى لايثبت الغرض المطلوب . فإن لكل قوة مزاجا يوافقها يقوى به فعلها . فلا عجب أن تقوى من البدن قوة مع ضعف أخرى كما يقوى السمع والحفظ فى الأعمى وتضعف الشهوة بقوة الغضب والغضب بالشهوة . فلعل المزاج الشيخوخى موافق لهذه القوة أكثر من موافقة غيره ولعل الرياضة والتعاليم الحاصلة فى طول العمر تجتمع لها ويتبع ضعفها فيما بعد مع تزايد ضعف البدن وقواه » .

٥ — أما الحجة الخامسة التى تقيم روحانية النفس على أساس أن النفس العاقلة لوكانت قوة جسمانية لحلت معقولاتها الجسم الذى هو محلها ولعجزت عن إدراك المتناقضات فيعلق عليها أبو البركات بقوله : « إنها لابأس بها فإن الأجسام ومايحلها من الأضداد والمتقابلات لايجتمع فى الموضوع الواحد منها الضدان معاً والنفس تجمع صورتيهما فتحكم فيهما وتقيس إحداهما (صحة أحدهما) إلى الأخرى (صحة الآخر) » .

ولعل السبب فى أن هــذه الحجة الأخيرة هى الحجة الوحيدة التى بدت معقولة فى نظر أبى البركات أنهـا بدأت من النفس ولم

تبدأ من الجسم . فكانت دليلا حقيقيا على روحانيتها وتصويراً صادقا لطبيعتها . أما الحجج السابقة فمنطقها كلها يقول إن النفس ليست مادية لأن الجسم أو قواه توصف بكذا والنفس لاتوصف بهذا الوصف ، فلا بد أن تكون روحانية . وهذه النتيجة ليست حتمية إذ قد توصف النفس بما لايوصف به الجسم ولايؤدى هذا بالضرورة إلى إثبات روحانيتها . هذا فضلا عن أن هذه الحجج وضعت الجسم نصب عينها ، وبدأت به فلم تستطع أن تتخلص من شبحه . ومن هنا جاء تهافتها وعدم إقناعها .

ولذلك فقد حرص أبو البركات فى الحجج التى أدلى بها لاثبات روحانية النفس أن يبدأ من إمكانيات النفس ومن طبيعتها ، لا من البدن وبرهان الضد . من ذلك مثلا قوله . وهذه أقوى الحجج فى نظره ، « إن النفس قادرة على إدراك الكلى وقادرة على العلم بالكلى المجرد مما يجل ويكبر عن أن ينتقش فى لوح البدن ويتصور فيه » . ومن ذلك قوله إن النفس تدرك السماء على بعدها وشكلها ومقدارها والبدن لايسعها ولاينتهى إليها وكذلك تحفظ من المدركات ما يكبر أقل قليل منه ويعظم عن أن يقال فى البدن . . . وفى النفس من صور المحفوظات على كثرتها بأقدار وأشكال ما يعظم أحدها عن أن يقال إنه فى البدن » .

* * *

٤ — أساس تقسيم النفوس إلى نباتية وحيوانية وإنسانية

(ا) عند ابن سينا :

فرق ابن سينا بين ثلاث نفوس رئيسية هى النباتية والحيوانية والإنسانية. وذكر أن بينها نوعاً من التدرج، تبدأ من الأعم تتلوها الأقل عمومية تتلوها الأخص. فالنفس النباتية أعم من الحيوانية والإنسانية لأنها توجد فى النبات والحيوان والإنسان بقواها الغاذية والنامية أو المنمية. والحيوانية توجد فى الحيوان والإنسان بقوتيها المحركة والمدركة. أما الإنسانية فهى أخص النفوس جميعاً لأنها توجد فى الإنسان فقط. يقول ابن سينا فى مبحث عن القوى النفسانية : « القوى النفسانية مترتبة بحسب اعتبار العموم والخصوص على ثلاث مراتب : أولها تعرف بالقوة النباتية لأجل اشتراك الحيوان والنبات فيها : وثانيها تعرف بالقوة الحيوانية وثالثها تعرف بالقوة المنطقية ».

هذا هو الأساس الذى فرق به ابن سينا بين نفس نباتية ونفس حيوانية ونفس ناطقة أو إنسانية. وهذا الأساس هو الذى نجده عند بقية الفلاسفة الإسلاميين.

* * *

(ب) عند أبى البركات :

لكن أبا البركات اختار أساساً مختلفاً، ونعنى به مقدار الشعور الحاصل عليه كل من هذه النفوس الثلاث. ومن الطبيعى أن تكون النفس النباتية أدناها من هذه الناحية، تتلوها الحيوانية، تتلوها الناطقة التى تمثل فى هذه

الحالة أرقى النفوس جميعاً . فأساس التفرقة بين النفوس عند ابن سينا هو العام والخاص والاتجاه من الأعم إلى الأخص . وأساس التفرقة عند أبى البركات هو عدم الشعور والشعور والاتجاه فى هذا من الأضيق إلى الأوسع أو من الأدنى إلى الأرقى أو من الأقل إلى الأكثر شعوراً . فهو إذن عكس الاتجاه عند ابن سينا . عند هذا الأخير اتجاه إلى الضيق وعند أبى البركات اتجاه إلى السعة . يقول أبو البركات : النباتية منها تشعر بأفعالها شعوراً ما وتعرف مقاصدها التى تتوجه إليها وتتوخاها بحركتها معرفة ما ولا تشعر بشعورها ولا تعرف معرفتها كما قلنا . والحيوانية تشعر شعوراً أكثر وتعرف معرفة أتم فتشعر بشعورها وتعرف معرفتها وتفعل بحسبها . والإنسانية تشعر شعوراً أكثر من شعورها وتعرف معرفة أتم فتتسع معرفتها الأشياء الكثيرة . . . حيث تعرف المعرفة بها وتعرف المعرفة بالمعرفة والحكم والقول بحسب المعرفة ومنه النطق والمفاوضة » (ج ٢ ، ص ٣٠٣) .

فالنفس النباتية تفعل فى الأبدان بغير معرفة أو إرادة ، والحيوانية بمعرفة وإرادة والإنسانية الناطقة بمعرفة وإرادة كالحيوانية وتزيد عليها معرفة المعانى الكلية والنطق .

وثمة نقطة رئيسية تفصل بين ابن سينا وأبى البركات فى تصور كل منهما لهذه النفوس . فالاختلاف بين هذه النفوس عند أبى البركات « اختلاف بالجوهر والنوع لا بالأشد والأضعف » . والأمر بخلاف ذلك عند ابن سينا . فعندنا يقول إن النفس النباتية أعم النفوس جميعاً فإنه يعنى أنها موجودة بقواها الغاذية والنامية ليس فقط فى النبات ، بل فى النبات والحيوان والإنسان جميعاً . ويعترض على ذلك أبو البركات ويقول إن النفس النباتية خاصة بنوع واحد فقط هو النبات ، ولا تتعداه إلى غيره

لأن النفس ليست مجرد مجموعة من القوى بل لا بد أن يشيع فيها قدر ما من الشعور ، ولأن القوى التى لا تستند إلى الشعور لا يمكن أن تسمى قوى نفسانية ، وإذا طبقنا هذا الكلام على ما يقوله ابن سينا من وجود النفس النباتية ليس فقط فى النبات بل فى الحيوان والإنسان كذلك ، لكان الإنسان منا يشعر بما يصدر من نشاط لقوى هذه النفس ، وأهمها القوة الغاذية والقوة النامية أو المنمية ، لكن الأمر بخلاف ذلك ، يقول أبو البركات :

« ما من أحد يشعر بتغير الغذاء فى معدته فى أكثر الأحوال ، فكيف أن يشعر بكيفية ذلك التغير ، فكيف بالذى فى الكبد ، بل والذى فى العروق على كثرتها والذى فى واحد واحد من الأعضاء الظاهرة وكان يلزم من هذا أن نشعر بجزء من أبداننا التى تتصرف قوانا فى تغذيتها كالعروق والأعصاب والأغشية والرباطات حتى لا يخفى علينا شىء من أوضاعها ولا من أشكالها ومنافعها وكنا نستغنى عن تعب التشريح وما نعرفه منه بالحدث والتجربة ، فهذه حجة بالغة فى أن القوى الطبيعية غير القوى الإدراكية » (ج ٢ ، ص ٣١٣) .

قد يعترض ابن سينا على هذا قائلا : من ينكر أن الإنسان منا فيه قوة غاذية ونامية ؟ وإذا كنا قد اتفقنا على أن القوتين الغاذية والنامية أهم ما يميز النفس النباتية ، فلا بد أن يؤدى هذا إلى نتيجة حتمية وهى : أن الإنسان يحتوى على النفس النباتية . لكن أبا البركات لا يوافق على هذا بتاتاً ، فالعبرة ليست فى وجود هذه القوى فى الإنسان ، بل — مادمنا نتحدث عن الانسان فإن العبرة تكون فى شعور الانسان بنشاط هذه القوى . وعدم شعور الانسان بنشاط هذه القوى يحتم علينا إخراجها من حيز النفس الإنسانية على الرغم من وجودها وقيامها فى الإنسان . فليس كل

ما يوجد فى الإنسان ويجرى فى داخله يتبع القوى النفسانية الأدراكية ، بل علينا أن نفرق منذ الآن فى داخل الإنسان نفسه بين قوى طبيعية وقوى إدراكية نفسانية . لكن إذا كنا قد أخرجنا القوى الغاذية والنامية من نطاق النفس الإنسانية فليس معنى ذلك أنه لا توجد نفس خاصة بها . فالنفس النباتية خاصة بهذه القوى . والاختلاف بين النفس النباتية والنفس الإنسانية اختلاف جوهرى .

ومما يدعم القول بأن الفروق بين كل نفس من هذه النفوس فروق فاصلة وأن الاختلاف بينها اختلاف بالجوهر والنوع أن البغدادى يلفت أنظارنا إلى أن النبات خال من القوى الحساسة والمتحرك الموجودة فى الحيوان وأن هذا الأخير يفتقر إلى القوة الوهمية الموجودة فى الإنسان . وكمثال لهذه الحالة الأخيرة : « الفراش يعشق النار لإضاءتها ونورها فيلقى نفسه إليها ويتأذى بحرها فيتباعد عنها بعد لذعها له ثم يعود إليها مرة ثانية ناسيا لما آلمه منها ولا يزال كذلك حتى يحترق . فما ذاك إلا لأنه لم يحفظ معنى ولا صورة ولا يتذكر . وما لا يحفظ فلا يتصرف فى المحفوظ كما قيل ولا متصرف عنده ولا ما فيه وبه التصرف فليس له القوة المتخلية ولا الوهمية المذكورتان » (ج ٢ ، ص ٣١٣) .

ولهذه النظرة نتائج بعيدة المدى فالبغدادى يرى هنا أن يقيم فواصل بين النفس الناطقة أو العاقلة والنفس الحيوانية وبين هذه الأخيرة والنفس النباتية . وفى هذا تصحيح للأساس الذى أقام عليه ابن سينا علم النفس . فابن سينا ارتكب خطأ فاحشاً عندما نظر إلى النفس الناطقة أو النفس الإنسانية على أنها مبدأ للعقل ومبدأ للحياة وقد كانت هذه النظرة المزدوجة لوظيفة النفس العاقلة

مصدر كل الاضطراب الذى تعانيه نظرية ابن سينا فى النفس ، فوظيفة النفس كما هو مقرر الآن - قاصرة على التفكير والظواهر العقلية أما الحيوية فهناك إجمـــاع اليوم على تفسيرها تفسيراً ديناميكياً أو آلياً ، وأبو البركات قد سار فى هذا الطريق الحديث حين ذهب إلى أن الفروق بين النفوس فروق « بالجوهر والنوع » وحين رأى أن ما يجرى فى داخل الإنسان من نشاط حيوى أدنى إلى أن يضاف إلى ما يسميه بالقوى الطبيعية « من إضافته إلى القوى الإدراكية » .

* * *

٥ ـ العلاقة بين النفس الإنسانية وقواها

ا ـ عند ابن سينا :

عنى ابن سينا بدراسة قوى النفس المدركة فقسمها إلى قسمين : قوى تدرك من خارج وقوى تدرك من داخل . أما المدركة من خارج فهى الحواس البصر والسمع والشم والذوق واللمس ، وهو يعين لكل حاسة مكانها من البدن . فالبصر في العصبة المجوفة من العين والسمع فى العصب المفترق فى سطح الصماخ والشم فى زائدتى مقدم الدماغ والذوق فى العصب المفروش على جرم اللسان واللمس قوة منبثة فى جلد البدن كله وهذه القوة جنس لأربع قوى تتحكم الأولى فى التضاد الذى بين الحار والبارد والثانية فى التضاد الذى بين اليابس والرطب والثالثة فى التضاد الذى بين الصلب واللين والرابعة فى التضاد الذى بين الخشن والأملس .

هذا عن مكان كل حاسة . أما عن طريقة إدراك كل حاسة فيقدم لنا ابن سينا بصددها تفسيرا ماديا علميا فعصب السمع ، كما يقول فى النجاة ـ يدرك صورة ما يتأدى إليه بتموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه تموج فاعل للصوت يتأدى إلى الهواء المحصور الراكد من تجويف الصماخ ويموجه بشكل نفسه ويماس أمواجه بتلك الحركة تلك العصبة فيسمع ، وأعصاب اللمس تدرك ما تماسه وتؤثر فيه بالمضادة وتغيره فى المزاج أو الهيئة وهكذا الحال فى سائر المحسوسات «كلها تتأدى صورها الى آلات الحس وتنطبع فيها فتدركه القوة الحاسة » .

هذا فيما يتعلق بالقوى المدركة من خارج . أما القوى المدركة من باطن فقد قسمها ابن سينا الى قسمين : قوى تدرك صور المحسوسات وقوى

تدرك معانى المحسوسات. والفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى أن الصورة هو الشيء الذى تدركه النفس الباطنة والحس الظاهر معا . لكن الحس الظاهر يدركه أولا ويؤديه إلى النفس ، أما المعنى فهو ما تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولا .

ومن القوى التى تدرك صور المحسوسات الحس المشترك وهو قوة مرتبة فى أول التجويف من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة فى الحواس الخمس ، والقوة المصورة وتوجد أيضا فى التجويف المقدم من الدماغ لكن لا فى أوله بل فى آخره وهى تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس وتبقى فيه بعد غيبة المحسوسات . أما التجويف الأوسط من الدماغ فيوجد فيه قوة المخيلة وقوة الوهم . المخيلة فى أوله والوهم فى نهايته . والخيال يؤلف المدركات الحسية فيجمع بعضها مع بعض ويفصل بعضها عن البعض الآخر . أما الوهم فيدرك المعانى الغير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية . أما التجويف المؤخر أو الأخير من الدماغ فتوجد فيه القوة الحافظة الذاكرة .

لكننا نعلم أن أخص خصائص النفس هو التفكير . فأين التفكير من كل هذه القوى أو الوظائف التى للنفس ؟ النفس المفكرة أو ذلك الجزء من النفس الذى يتبعه التفكير هو الذى يطلق عليه ابن سينا اسم العقل . وهو يمثل القوة النظرية للنفس . أما القوة العملية للنفس فيندرج تحتها جميع القوى التى تحدثنا عنها حتى الآن . وهذه القوة العملية التى للنفس اتجاهها إلى ماهو أدنى منها وهو البدن ، فتنفعل بأحاسيسه أو تكون فاعلة منظمة لها . أما القوة النظرية التى لها وهى ليست شيئا آخر إلا العقل فاتجاهها إلى أعلى ، إلى العقل الفعال الذى يهب الصور العقلية والمعانى . يقول ابن سينا النفس الإنسانية كما يظهر بعد جوهر واحد وله نسبة وقياس إلى جنبتين :

جنبة هى تحته وجنبة هى فوقه ، وله بحسب كل جنبة قوة بها تنتظم العلاقة بينه و بين تلك الجنبة ، فهذه القوة العاقلة هى القوة التى لها بالقياس إلى الجنبة التى دونها وهو البدن وسياسته . وأما القوة النظرية فهى القوة التى له (ونلاحظ هنا أنه قال القوة التى له أى للعقل بينما قال فى العبارة السابقة القوة التى لها أى للنفس) بالقياس إلى الجنبة التى فوقه لينفعل ويستفيد منه يقبل عنه (النجاة — القسم الثانى ، ص ٢٦٨) .

ولنرجىء الآن الحديث عن ذلك الجزء من النفس المسمى عقلا لنعود إلى مناقشة ابن سينا فى كل هذه القوى التى قدمها للنفس الإنسانية توطئة لعرض نقد أبى البركات لها .

والسؤال الذى يقفز إلى الخاطر بعد قراءة كل ما كتبه ابن سينا عن هذه القوة وعن تلك التجاويف من الدماغ التى تقبع فى كل منها قوة من القوى هو : أين النفس من هذه التجاويف ؟ لا ندرى . فالذى يقرأ كلام ابن سينا عن قوى النفس يخرج من قراءته مقتنعاً بأن هذه القوى قد حلت محل النفس وأن هذه الأخيرة قد اختفت من المسرح . ثم ما السبيل إلى وحدة النفس بعد كل هذه الوظائف المتعددة التى حرص ابن سينا على أن يعين لكل وظيفة منها جزءا من الجسم وقسما من تجاويف المخ ؟ لقد تابع ابن سينا بوزيدونيوس وجالينوس فى الفسيولوجيا التى قدماها وذهبا فيها إلى أن المخ عبارة عن مناطق نفوذ مستقلة كل منطقة منها تقوم بعمل خاص وأقل ما يقال فى هذه الفسيولوجيا أنها تصور النفس الإنسانية تصويراً غير صحيح باعتبار أنها مجموعة من القوى المبعثرة التى لا يجمعها رابط . وهذا هو ما دفع أبا البركات إلى الوقوف فى وجه هذه الصورة المشوهة للنفس الإنسانية .

* * *

ب – عند أبي البركات :

يبدأ أبو البركات حديثه عن الادراكات الحسية فيعرف الادراك على هذا النحو : « يقال الإدراك لحصول الإبصار ومحصول السمع ومحصول الشم والذوق واللمس » . والإدراك عند أبي البركات إضافة من الذات أو من النفس : « فنحن نعلم أن وجود كل واحد من المدرك والمدرك غير كاف في وجود الإدراك وحصوله . ولو كفى لكانت النفس الانسانية التي من شأنها ذلك تدرك كل موجود من شأنها إدراكه ولا تخفى عليها خافية ولا تعزب عنها حال من أحوال الموجودات في الأرضين والسموات في وقت من الأوقات » (٣٢٣) .

ويتصفح ابن ملكا الإدراكات الحسية كلها . فيقول مثلا في الابصار إنه يتم نتيجة لشعاع مخروطي نوري خارج عن البصر ويلاقي الشيء المرئي . والادراك بالسمع « قد قيل فيه إنه يكون بقرع الأجساد بعضها لبعض إذا تموج عنها الهواء بقوة الجسمين المتصادمين فتأدت فيه أشكال التمويج الحاصل من ذلك القرع إلى تجويف الأذن . . . ولم ينته إلينا فيما قيل ما يخالف هذا فنعتبره » (ص ٣٢٩) . وحس اللمس عند أبي البركات يكون بجميع سطح البدن ولكنه لا يتم إلا بانفعال العضو اللامس عن الشيء الملموس انفعالا تنتبه به النفس على إدراك الكيفية التي في الملموس » (ص ٣٣٧) . والأمر شبيه بهذا في الذوق الذي يقول عنه البغدادي إنه لمس مخصوص بآلة فعالة في أجزاء الملموس . . . وهذه الآلة هي « اللسان المستعين بالريق المتكيف بالحرارة الغريزية المظهرة لما استبطن من كيفيات أجزاء الملموس فينفعل عنها انفعالا لمسيا هو الذوق » (ص ٣٢٩) . وشبيه به أيضا حس الشم الذي ينظر إليه أبو البركات على أنه هو الآخر لمس مخصوص بآلة الشم وهي الأنف .

ولكن المهم فى هذا كله هو حرص أبى البركات فى كل إدراك من هذه الإدراكات على أن يبين لنا أننا إذا أبصرنا شيئا مثلا فإن النفس هى التى تبصر ولكن بالعين . وهكذا الحال فى سائر الإدراكات ، يقول ابن ملكا : « إن المبصر من الإنسان نفسه التى هى ذاته التى يشعر بها شعوراً لا يرتاب به أنها هى التى أبصرت ولكن بالعين . وسمعت ولكن بالأذن » (ص ٣٢٣) . ويقول بعد شرحه للإدراك اللمس ليس المدرك بالإدراك اللمس إلا المدرك بالإدراك البصرى والسمعى وهى النفس الانسانية ولا واسطة لها سوى الآلات المعينة من العضو والروح على أمزجتها وأشكالها » (ص ٣٢٨) . والروح التى ورد ذكرها هنا فى هذا النص هى الروح الحيوانى التى قامت عليها الفسيولوجيا القديمة كلها وهى عبارة عن أجسام بخارية لطيفة تتدفق فى الأعصاب وتنتشر فى الجسم جميعه مبتدئا من القلب وتمتد إلى سائر الأطراف . والحديث عن هذه الأرواح الحيوانية نجده عند الفارابى وابن سينا وأبى البركات وسائر الفلاسفة الإسلاميين والمسيحيين فى العصور الوسطى بل نجد أن أثره قد امتد حتى ظهور ديكارت.

ليست الحواس إذن أو قوى النفس المدركة من خارج إلا مجرد وسائط فقط أو أدوات تستعين بها النفس ليتم الادراك الحسى : وعلينا أن لا ننظر إليها هذه النظرة . أى علينا أن لا ننسى مطلقاً أن النفس هى المدركة عن طريق العين والأذن . . . الخ . ومن أجل ذلك حرص أبو البركات على تنبيهنا دواماً إلى أن النفس وراء كل هذه الادراكات وتلك الأدوات ، الأمر الذى نفتقده فلا نكاد نجده عند ابن سينا فابن سينا يمر على هذه النقطة مروراً عابراً ، ويدع القارىء يفهم أن الذى يبصر هو آلة الإبصار وأن الذى يسمع هو الأذن . . . الخ . وقد نلتقى عنده هنا أو هناك بنص يتمشى مع أقوال أبى البركات ويؤكد فيه أن النفس هى التى تدرك وليست العين أو الأذن .

الخ . ولكن يجب أن لا تخدعنا مثل هذه النصوص عن حقيقة التفكير السينوى . إذ يجب أن نذكر دائماً أن ابن سينا لم يستطع أن يتخلص تماماً من نظرة أرسطو إلى النفس باعتبارها صورة للبدن وإلى البدن باعتباره مادة لتلك الصورة . فأرسطو قد ذهب إلى أن وجود المادة بالنسبة إلى الصورة لا يقل فى ضرورته عن ضرورة وجود الصورة بالنسبة إلى المادة أى أن كلا منهما متمم لوجود الآخر . وإذا طبقنا هذا الكلام على النفس والجسد لقلنا إن الجسد عند كل من أرسطو وابن سينا لا يقل فى ضرورته بالنسبة إلى النفس عن ضرورة وجود هذه الأخيرة بالنسبة له . ولهذا كله فإن حقيقة النفس تختفى فى غضون حديث ابن سينا عن قواها . وعندما نقرأ لابن سينا كلامه فى قوى النفس نشعر بأن هذه القوى ليست مطايا أو أدوات للنفس بل نشعر أن هذه القوى قد حلت محل النفس وضارعتها فى الأهمية .

والأمر بخلاف ذلك عند أبى البركات . إذ أننا نقرأ لديه عدة توكيدات صريحة بأن النفس هى المدركة الحقيقية وأنها تتخذ أعضاء الحس مجرد وساطات وأدوات للإدراك فحسب .

هذا الاختلاف بين الفيلسوفين اختلاف جوهرى يمثل حجر الزاوية فى مذهب كل منهما . فابن سينا يرى أن المعقول لا يمكن أن يقف وجهاً لوجه أمام المحسوس لأن الوحدة لا يمكن أن تلتقى التقاء مباشراً بالكثرة من غير أن يؤدى هذا إلى أن تفقد وحدتها . ومن أجل ذلك نراه يؤكد أن النفس جوهر حال فى البدن ونراه شديد الاهتمام بالبحث عن المتوسطات التى تمنع التقاء المعقول بالمحسوس . يبحث عنها هنا فى موضوعنا هذا عندما يسهب فى الحديث عن قوى النفس وتكون هذه القوى بمثابة المتوسطات التى تمنع اللقاء المباشر بين النفس بمعقولاتها والعالم المحسوس . وسيبحث

عنها كذلك فى حديثه عن الخلق وتقليده الفارابى نظرية الصدور . فالواحد لا يمكن أن يلتقى بالكثرة وجهاً لوجه ومن أجل ذلك كانت نظرية الصدور وذهبت إلى أن الكثرة لا يمكن أن تصدر عن الوحدة وإلى أن مايصدر عن الوحدة واحد مثله هو العقل الأول ويستمر صدور العقول حتى نصل إلى العقل الفعال وهو حلقة الاتصال بين عالم العقول وعالم الكثرة . أما هبة الله فقد رأيناه يقول عن عمد إن النفس جوهر لا فى موضوع لكيلا يجعل للبدن وأعضائه أى دور فى عملية الإدراك . ولكى يصبح مركز الثقل كله فى النفس . ورأيناه كذلك يرفض الاهتمام بقوى النفس المدركة من خارج لأن الاهتمام بها سيؤدى أولا إلى أن تفقد النفس وحدتها. وسيشعرنا ثانياً أن النفس تخشى مواجهة الكثرة الحسية خوفاً على وحدتها مع أنها تستطيع ذلك دون أن يعترى وحدتها أى تصدع . يقول ابن ملكا:

« قالوا إن هذه النفس الإنسانية لا تدرك المحسوسات بذاتها ولا تشافه الأجسام وأحوالها بذاتها بل إنما تدرك وتحرك بوساطة هذه القوى . أما الإدراك فبما ترفعه هذه إليها كما يرفع أصحاب الأخبار الأخبار إلى الملك المترفع عن الدخول بين العوام والسفلة ، وأما التحريك فبأن تأمر هذه القوى به كما يأمر الملك أعوانه » ج ٢ ، ص ٣٣٧) .

وفى حديثه عن القوى التى اخترعها الفلاسفة لتقوم بين النفس والمحسوسات نجده يرفضها قائلا : « هلا كانت هى النفس التى تشعر أنها أدركت لا محالة وتستغنى عن هذه الوسايط المتوسطة فيما لا وساطة فيه أعنى المدرك وإدراكه » (ص ٣٣٧) .

هذا فيما يتعلق بقوى النفس المدركة من خارج . والأمر شبيه بهذا فيما يتصل بقوى النفس الباطنية . فقد قسمها ابن سينا كما رأينا إلى قوى

توجد فى التجويف الأمامى وأهمها الحس المشترك وقوى توجد فى التجويف الأوسط وأهمها الخيال وقوى توجد فى التجويف الخلفى وأهمها الحفظ . وأبو البركات يوافق على هذه التقسيمات لأنها تقسيمات اعتبرها — على حد قوله — « المشرحون والمجربون من المعبرين المعتبرين » (ص ٣٥١) .

ولكنه لا يفهم من هذه القوى إلا أنها أدوات للنفس فحسب ولا يفهم أية قوى منها على أنها هى التى يكون بها الإدراك أو على أنها المدركة . فالفلاسفة المشاءون وعلى رأسهم ابن سينا يقولون عن الحس المشترك مثلا إن فيه تنتقش الأشكال والأمثال والصور ذات المقادير العظيمة حتى يستطيع الذهن أن يلحظها مع غيبة الأشخاص المحسوسة . ويتساءل أبو البركات : « كيف ترتسم فى هذا الجزء الصغير ألوف من هذه المقادير . وكيف تنتقش فيه بلدة على قدرها وجبل فى عظمه ؟ ولما استحال هذا فى العين فى شكل شكل مما تراه العين شيئاً بعد شىء فهو بالاستحالة هاهنا أولى فى المدركات الكثيرة معاً . فكيف وتجتمع فيه أصناف المدركات من الألوان والأشكال والحرارة والبرودة والصلابة واللين وأصناف الطعوم والأرايح وينتقل فى أقصر زمان من إدراك شىء إلى إدراك ضده » (ج ٢ ، ص ٣٤١) .

وكذلك الحال فى قوة المخيلة والقوة الحافظة الموجودتين فى التجويفين الأوسط والخلفى : « فلا يكون فيه التمثل والانتقاش حتى يكون خازناً حاوياً لجميع ما يحفظه الإنسان من الصور والمعانى فإن ذلك محال أن يسعه جسم بقدر الأرض فكيف هذا الجزء من الروح المذكور » (ص ٣٥١) .

وأبو البركات حريص فى هذا كله على أن لا يجعل قوى النفس تطغى على النفس بحيث ينتهى بنا الأمر إلى إحلال الفرع محل الأصل . فسواء اتجهنا إلى قوى النفس المدركة من الخارج أو قواها المدركة من الداخل .

فيجب أن لا يغيب عن بالنا لحظة واحدة أن هذه القوى أو تلك إن هى إلا وسائل وأدوات يتم بها إدراك النفس للمحسوسات . بل ويجب أن تتذكر أن النفس ليست فى حاجة إلى هذه الوسائط ليتم فعل الإدراك ، لأنها قادرة على هذا الإدراك ولأنها هى المدرك الحقيقى فى حالة القوى المدركة الحسية وفى حالة القوى المدركة الذهنية معاً : « تخاص لك من هذا النظر حال القوى المدركة الحسية والذهنية وأنها نفسك التى شعرت بأنها أدركت ، لا يزاحمك فيه مزاحم ولا يعارضك فيه معارض » (ج ٢ ص ٣٢٢) .

وبالإضافة إلى هذا فإن أبا البركات يرمى إلى نتيجة أخرى لا تقل فى أهميتها عن النتيجة السابقة . فالمشاءون وعلى رأسهم ابن سينا قد أكثروا من الحديث عن قوى النفس وتعددها وتنوعها وقسموها إلى مناطق نفوذ مستقلة وأضافوا إلى كل منطقة منها فاعلية خاصة بحيث أصبح من العسير فى صورة كهذه أن نتحدث عن وحدة النفس . أما أبو البركات فوحدة النفس عنده حقيقة لاريب فيها مادامت النفس هى المدرك الحقيقى فى جميع حالات الأدراك . استمع إليه فى عبارته القوية يقول :

« لا تخدعن نفسك بأن تقبل أن جزءاً من دماغك يكون خزانة لمحفوظاتك الذهنية أو لوحاً لنقش ما تدركه من ملحوظاتها أو تقبل أن الذى تجده من أفعالك لا تشك فى أنك فاعلها من التحريك والأدراك هى أفعال ذوات أخرى هى غيرك مشاركة لك فى بدنك فإنها إن كانت تفعل وأنت تفعل فأنت بنفسك قيم بالفعل من غير حاجة إليها ولا دليل يدل عليها . وإن كانت هى الفاعلة دونك فكيف ينتسب الفعل إليك ويصدق القول به مع ما تعلمه من نفسك علماً أولياً أنك أنت الذى عرفت كذا وفعلت كذا . أو تعتقد أن ذاتك مجموع أجزاء وكل واحد منها غير الآخر فإن من يفهم هذا ويتصوره ويجوزه ويعتقده ليس ممن هذا الكلام له ولهذا الكتاب إليه » (ص ٣٥٤) .

٦ـ نظرية المعرفة

أ ــ عند ابن سينا :

رأينا فى نص سابق لابن سينا أنه وضع النفس الإنسانية بين جنبتين : جنبة تحتها وهى البدن بأعضائه التى يهيمن بها على العالم الحسى وجنبة فوقها وهى العالم القدسى : عالم المعقولات . والنفس الإنسانية بالقياس إلى هذه الجنبة التى فوقها تسمى عقلا وهو أعلى قوى النفس النظرية ، وإن كانت به قوة استعدادية لتلقى المعقولات الموجودة فى العالم القدسى إلا أنه لايتصل بها اتصالا مباشراً بل عن طريق العقل الفعال أو واهب الصور . فإدراك النفس الإنسانية لمعقولات العالم القدسى ليس فى رأى ابن سينا إدراكا مباشرا بل هو إدراك بالواسطة ، عن طريق ما يفيض به العقل الفعال من صور . كذلك فإن إدراك النفس الإنسانية لما تحتها من محسوسات ليس هو الآخر عند ابن سينا إدراكا مباشرا بل هو إدراك بالواسطة ، عن طريق قواها المختلفة التى تستطيع بها تجريد الإحساس من العوارض المشخصة وانتزاع صورة كلية من الصور المتخيلة .

وللفلسفة دور رئيس فى عملية الإدراك عند ابن سينا . إذ أنها هى التى تعمل على أن تتطهر النفس مما لحقتها بسبب اتصالها بالبدن . وهى التى تعمل على أن تحل وثاق النفس . وهى التى تساعدها فى عمليات التجريد التى تقوم بها ، عن طريق تذكيرها دائما بحياتها السابقة التى كانت تحياها فى عالم المعقولات قبل أن تهبط إلى العالم الأرضى . وعلى ذلك ، فلكى يتم الإدراك عند ابن سينا لابد للنفس الإنسانية من عمليتين : عملية تجريد المعقول من المحسوس ، وعملية تذكر النفس لحياتها السابقة فى عالم المعقولات .

فالإدراك أو المعرفة عند ابن سينا تجريد وتذكر وفيض : تجريد النفس للمعقول من المحسوس ، وتذكر النفس للمعانى والمثل التى سبق أن رأتها فى عالم المعقولات وفيض من العقل الفعال أو واهب الصور على النفس والصفة الرئيسية لهذه المعرفة القائمة على هذه العمليات الثلاث أنها معرفة بالواسطة أى أنها ليست مباشرة . فالنفس الإنسانية عند ابن سينا حالة فى البدن ، ومخالطة للمحسوس لكنها لا تستطيع إدراك المحسوس مباشرة لأنها بطبيعتها ليست موجهة لإدراك المحسوس بل لإدراك المعقول فقط . ولذلك فإذا أرادت إدراك المعقول لابد لها من أن تجرده من لواحقه الحسية لأن هذه اللواحق الحسية تعوق فعل التعقل . فإدراك النفس لهذا المعقول يتم إذن على درجتين أو على دفعتين وليس إدراكا مباشرا . والنفس الإنسانية كانت تحيا فى العالم القدسى وهبطت إلى هذا العالم الأرضى فكلفها هذا الهبوط كثيرا : نسيت علمها السابق . ولكى تصبح عالمة من جديد لابد لها من استعادة الصور التى كانت قد مرت بها فى حياتها السابقة والمعرفة التى تأتى عن طريق الاستعادة أو التذكر ليست هى الأخرى معرفة مباشرة ، لأن الاستعادة فيها خطوة سابقة على خطوة الإدراك . والنفس الإنسانية من ناحية ثالثة بعد أن هبطت إلى العالم الأرضى لم يعد من حقها ولا أصبح فى قدرتها أن تدرك المعقولات أو الصور القائمة فى العالم القدسى . وإدراكها لهذه المعانى أو الصور يتوقف على ما يفيض به عليها العقل الفعال أو واهب الصور من صور تقشع الحجب التى تكتنفها. فهنا أيضاً معرفة بالواسطة .

والخلاصة أن الإدراك أو المعرفة عند ابن سينا لا بد أن تسبقه إحدى هذه العمليات الثلاث أو قد يقوم عليها جميعاً : عملية التجريد وعملية التذكر وعملية الفيض . ولهذا فلا يمكن أن يكون إدراكا مباشرا . ولننظر الآن فى الإدراك أو المعرفة عند أبى البركات .

ب — عند أبى البركات :

قبل أن نتحدث عن نظرية المعرفة عند ابن ملكا ، علينا أن نشير إلى ظاهرة عامة نلتقى بها فى الفلسفة الحديثة والفلسفة الإسلامية على السواء . فنظرية المعرفة بالمعنى الدقيق لها لم تتضح معالمها فى الفلسفة الحديثة إلا متأخرا على يد الفلاسفة الإنجليز لوك وباركلى وهيوم . (فى القرنين ١٧ ، ١٨) . فهم الذين استطاعوا أن يميزوا بين الذات والموضوع ، وهم الذين بحثوا بحثاً جدياً العلاقة بين الإدراك والوجود وهم الذين اهتموا بنصيب الذات فى عملية الإدراك . والأمر شبيه بهذا فى الفلسفة الإسلامية . إذ أننا لا نلتقى فيها ببحوث جادة فى نظرية المعرفة إلا عند المتأخرين من أمثال الرازى والطوسى ، وعند أول المتأخرين فى الفلسفة الإسلامية وهو ابن ملكا . أما قبل ذلك فكانت أبحاث نظرية عرفة مختلطة أشد الاختلاط بأبحاثهم فى الوجود ، ولم تكن قد تميزت الذات عن موضوعها بعد .

ولكى نلخص نظرية المعرفة عند أبى البركات نسارع فنقول إنها تقوم على عكس نظرية المعرفة عن ابن سينا تماما — على الإدراك المباشر . فالادراك عنده لقاء الذات للذات أى لقاء النفس للمدرك أيا كان نوع هذا المدرك سواء كان مدركا حسيا أو عقليا ، سواء انتمى هذا المدرك إلى عالم المحسوسات أو إلى عالم المعقولات أو المثل ، بل وسواء احتل هذا المدرك أحط درجات العالم المحسوس أو أسمى درجات العالم المعقول .

ويقدم أبو البركات انظريته فى المعرفة بشرح لمعنى الادراك شرحا فريداً يعبر فى نظرنا عن نقطة تحول تامة فى الفلسفة الإسلامية ، ولا نكاد نعثر على نظير له الا فى آخر تطورات الفلسفة المعاصرة عند هوسرل وفلاسفة الظاهرات . بل إن أبا البركات قد بدأ شرحه للإدراك متدرجا من المعنى اللغوى له إلى معناه الفلسفى . وماقدمه فى هذا الباب نثق به

حرفياً عند فيلسوف معاصر على غاية كبرى فى الأهمية ونعنى به نيقولاى هارتمان . يقول هبة الله :

« يقال الادراك فى التعارف اللغوى كما قلنا فيما سلف على وصول طالب متوجه إلى مطلوب مقصود و نيله له . فيقال أدركه إذا سار إليه فلحقه . وقد يخص به أن يكون المطلوب هارباً فيتبعه الطالب فيلحقه . وأعم من ذلك على نيل ولحوق عن توجه وطلب . فإن توجه كل واحد إلى الآخر فالتقيا عن قصد منهما لذلك اللقاء ، قيل تلاقيا ووصل كل منهما إلى الآخر وإن كان عن غير قصد سمى ذلك اللقاء مصادفة . وفى كل وجه منها يقال إدراك و نيل فالادراك لقاء ووصول من المدرك إلى المدرك . ويقال للفهم إدراك أيضاً كما يقال إدراك معنى هذا اللفظ أى فهمه وتصوره ، فمن الادراك وجودى حاصل بحركة جسمانية ومنه ذهنى حاصل بتوجه النفس من غير حركة مكانية . وكلاهما لقاء المدرك للمدرك الذات الذات » (ج ، ص ٤٩٣) .

فى هذا اللقاء المباشر بين المدرك والمدرك تدرك النفس موضوعها فى ضرب من المشاهدة تفترق عن المشاهدة الحسية فى أن هذه الأخيرة تدرك بالعين بينما مشاهدة النفس لموضوعها تكون — على حد تعبير أبى البركات « بعين النفس التى هى ذاتها » (ص ٣٩٩) . ومن الطبيعى أن إدراك النفس لموضوعها فى هذه الحالة لن يكون عن طريق آلاتها ، وهى أعضاء الجسم وقوى النفس المختلفة التى أجهد ابن سينا والفلاسفة المشاءون أنفسهم فى تقصيها بل سيكون إدراكا من غير آلة وهذا الإدراك يعبر عنه أبو البركات بقوله إنه كمقابلة المرآة : « لو نالت النفس النفس الذات للذات لا بالجوارح والآلات لرأت فيها ماترى هى فى ذاتها من هذا كمقابلة المرآة للمرآة مثلا » (ص ٤٠٠) .

هل يبقى بعد هذا أى مبرر للتفرقة بين الادراك الحسى والإدراك العقلى؟ إذا كان كلا الإدراكين يتم عن طريق اللقاء المباشر بين المدرك والمدرك

فما الذى يدعو بعد هذا إلى التفرقة بين الصورة الحسية والصورة العقلية ؟ لاشيء . ومن أجل هذا ، نرى أبا البركات يوحد بينهما ويجدها فرصة للطعن فى تلك القوى المتعددة للنفس التى اهتم بها الفلاسفة المشاءون اهتماما بالغا حتى أصبحت تمثل حجبا تحجب النفس عن المشاهدة الحقة . وهم قد اخترعوا هذه القوى للنفس خشية أن تعاقر النفس العاقلة موضوعا من موضوعات الحس فتتأثر وحدتها بهذه المعاقرة ، وتنال شوائب الحس من صفائها ومعقوليتها أما هو فلم يجد ما يدعوه إلى ذلك . رأى أن النفس قادرة على أن تعاقر موضوعها المحسوس فى شجاعة ، وتشافهه — على حد تعبيره — دون أن تتأثر معقوليتها ووحدتها بهذه المشافهة وتلك المعاقرة .

بل إن أبا البركات قد ذهب إلى أنه إذا كان ثمت خطأ يتهدد وحدة النفس حقا فإن هذا الخطر مصدره تلك القوى للنفس التى أخذ المشاءون يعددونها وأصبحت النفس عن طريقها مهلهلة مجزأة . وهو يقول فى الفصل الذى عقده تحت عنوان ، فى أن مدرك العقليات والحسات فينا واحد بعينه ، ما يلى : « ولست أفرق فى هذا الادراك بين ما يسمونه صورة عقلية وبين ما يسمونه صورة حسية فإنهم قالوا ما قالوه فى ذلك لقولهم فى الأجسام ورفع المقدار والتجزى عن النفس وغيرها مما هو غير جسم ، وأنا فلم تدعنى ضرورة إلى القول بهذا . وأرانى النظر بطلان ما نسبوه من هذه الصور إلى القوى الجسمانية كما شرحته وكررته وبينته وأوضحته فاستغنيت عن القول بهذا . وما ارتفع لهم هم بما تكلفوه ما أرادوا رفعه عن التجزئة الفرضية والمقدار المختلف بالصغير والكبير والناقص والزائد لأنهم جعلوها مدركة لما أدركته القوى مع إدراك القوى له وبإدراكها له على مقداره لا يتبرأ من هذا الذى قصدوا تبرئتها منه (ج ٢ ، ص ٤٠٠ ، ٤٠١)

لـكن هذا التوحيد بين المدرك الحسى والمدرك العقلى يقول به الفلاسفة الماديون والمثاليون على السواء . وتاريخ الفلسفة زاخر بهؤلاء وأولئك جميعاً يجمعهم هذا التوحيد الذى يستغله تارة المـاديون لحساب المدرك الحسى ويجعلون من المدرك العقلى مجرد صدى للمدرك الحسى ويستغله تارة أخرى المثاليون لحساب المدرك العقلى ويجعلون من المدرك الحسى مجرد شبح للمدرك العقلى . ترى إلى أى فريق من هذين الفريقين ينتمى أبو البركات البغدادى عندما يوحد بين المدرك الحسى والمدرك العقلى على هذه الصورة الطريفة التى رأينا ؟

لا هذا ولا ذاك . فابن ملـكا ليس بالفيلسوف المـادى وهذا أمر مقطوع فيه ولايحتاج إلى مناقشة لأن النفس عنده هى المدركة الحقيقية لكل ما فى الوجود ولأنه ضد القول بقوى النفس وتعددها . لـكن ليس معنى هذا أنه أراد أن يلغى وجود المادة لحساب وجود الذات كما يفعل المثاليون وذلك لأن إدراك الذات للموضوع عند أبى البركات هو إدراك الذات للذات كما رأينا . ومعنى ذلك أنه يريد أن يظل الموضوع محتفظاً بذاتيته وبوجوده ويريد أن يكون إدراك الذات له إدراك الند للند . وليس أدل على ذلك أى ليس على أن أوحد الزمان لا يريد أن يضحى بوجود الموضوع فى عملية الإدراك من أنه يصرح لنا فى نص رائع أن دائرة الوجود أكبر من دائرة الذات يقول :

« إذا أدرك الإنسان شيئاً من الأشياء بحاسة من حواسه كالبصر والسمع والشم والذوق واللمس وعرفه وعرف إدراكه قال عن ذلك الشيء إنه موجود وعنى بكونه موجوداً غير كونه مدركا بل كونه بحيث يدرك قبل إدراكه له وبعده وقبل إدراك مدرك آخر له وبعده . فإن الشيء يكون فى نفسه بحيث يدرك فيدركه المدرك وهو بتلك الحالة قبل إدراكه ومعه وبعده . وتلك

الحالة هي التي يسميها المسمون وجوداً ويقول للشيء لأجلها إنه موجود وهو كونه بحيث يدرك . ثم إن الذهن يتأمل فيعلم أن الإدراك لا تشبث له في الوجود وإنما هو شيء يكون للموجود في وجوده من المدرك له وليس هو أمرا للشيء نفسه وإنما كونه بحيث يدرك هو صفته التي له في ذاته وبذاته . ثم نرى أن من الأشياء ما يدركها مدرك ويعجز عن إدراكها مدرك آخر ولا يكون كونها بحيث لا ينالها المدرك الذي عجز عن إدراكها فلم يدركها قادحاً في وجودها بل هي موجودة سواء أدركها أو لم يدركها . فيجوز أن يكون من الموجودات مالا يدرك أو لا يدركه بعض المدركين . فإن الإدراك ليس شرطاً في الوجود وإنما الوجود شرط في الإدراك » (ج٢ ، ص ٢٠ — ٢١) .

إذن ، ما هو الذي قصد إليه أبو البركات عندما وحد بين المدرك الحسي والمدرك العقلي ؟ إدراك النفس للشيء عند ابن ملكا ضرب من المكاشفة الصوفية والمشاهدة الروحية التي لا تحتاج النفس فيها إلى وسائط والنفس في هذه الحالة تشعر بقوتها فتهجم على موضوعها الشيئي وهي واثقة من أن شيئيته لن تنال من معقوليتها وبأن كثرته لن تؤثر في وحدتها . وأبو البركات هنا كما نلتقي به في جميع أجزاء مذهبه من أتباع الأفلاطونية المحدثة إذ أن فلسفة أبي البركات قامت على نقد الفلسفة المشائية وهيأت الجو الفلسفي لظهور التيار الأفلاطوني الإسلامي الذي ظهر واضحاً عند السهروردي واستمر حتى الصدر الشيرازي .

* * *

٧ — حدوث النفس

(١) عند ابن سينا :

النفس عند ابن سينا مخلوقة أو حادثة لا توجد إلا عند وجود البدن فلا يمكن أن توجد سابقة عليه . وذلك لأنها إن سبقته فى الوجود فإما أن تكون متعددة أو واحدة لجميع الأجسام . ولا يمكن أن توجد فى هذه الحالة متعددة لأنها لم تكن قد تخصصت بعد أى أنها لم تكن بعد قد داخلتها الكثرة لأنها فى هذه الحالة ستكون ماهية مجردة والماهية لا تقبل اختلافا ذاتيا . ولا يمكن كذلك أن تكون النفس فى هذه الحالة واحدة لأنه لا يمكن أن تحل نفس واحدة فى بدنين ، فما بالك بحلول نفس واحدة فى جميع الأبدان ؟ هذا مستحيل . فضلا عن أن تميز الأشخاص لا يرجع إلى أن أبدانهم فقط بل وإلى نفوسهم أيضاً . فبطل إذن أن يكون لجميع الأشخاص نفس واحدة (النجاة ، ص ٣٠٠ - ٣٠٢) . ومعنى ذلك أنه لا وجود للنفس قبل البدن . وهذا معناه بعبارة أخرى أن النفس ليست قديمة وأنها حادثة توجد بوجود البدن . ولسنا فى حاجة إلى الإشارة إلى أن هذه البرهنة التى قدمها ابن سينا على حدوث النفس برهنة أرسطية تماماً لأنها قائمة على فكرة مساوقة الصورة للمادة فى الوجود .

لكن ابن سينا يذهب فى مقام آخر إلى أن النفوس وهى صور إنما تصدر عن واهب الصور وهو العقل الفعال لأنه هو الذى يهب كل جسم نفسه الخاصة به حين يتهيأ لقبولها . وهذا يشعرنا بأن النفوس لا بد أن تكون قائمة فى هذا العقل الفعال قبل حلولها فى الأبدان . وإذا كان حدوث النفس معناه خلقها عند خلق البدن فإن وجود النفس فى العقل الفعال

يجعلها قديمة . فالنفس إذن بهذا الاعتبار قديمة . ولنا أن نشير هنا أن ابن سينا فى قوله الأخير هذا ، أى فى نظرته إلى النفوس على أنها كانت قائمة فى العقل الفعال قبل حلولها فى الأبدان ، يبدو أنه متأثر بأفلاطون .

هذا التناقض لا سبيل إلى رفعه من فلسفة ابن سينا ومن نظريته فى النفس . فالنفوس عنده حادثة وقديمة ، إن جاز لنا أن نجمع بين النقيضين فى عبارة واحدة . فهى حادثة من حيث وجودها وتشخصها فى العالم الخارجى . وهى قديمة من ناحية ثبوتها فى العقل الفعال . قبل حلولها فى الأبدان . لكننا نستطيع مع ذلك أن ننقذ ابن سينا من هذا التناقض بقولنا إنه عندما يتحدث عن الحدوث فإنه لا يقصد منه إلا تعلق النفس بالبدن أو تعلقها ببدن معين ، وانتقالها من حالة قيامها فى العقل الفعال إلى حالة ملابستها لبدن معين . غير أن هذا المعنى للحدوث ليس هو المعنى الدينى له ، باعتبار أنه لا يعنى فى الدين إلا شيئاً واحداً هو الخلق من العدم . وعلى ذلك فإن ابن سينا لو كان يقصد هذا المعنى للحدوث فإن هذا سيوقعه فى محظور آخر ليس أقل خطراً من التناقض — وأعنى به مخالفة الدين والقرآن .

* * *

(ب) عند أبى البركات :

أما عند أبى البركات فالنفس حادثة حدوثاً واضحاً صريحاً لا ريب فيه . وذلك لأنه نقد ابن سينا ومن قبله الفارابى فى نظريتهما فى العقل الفعال وانتهى إلى إنكار وجوده ووجه نقداً عنيفاً ضد نظرية الصدور أو نظرية العقول العشرة باعتبارها نظرية غريبة عن روح الإسلام وباعتبار أن الذين قالوا بها قدموها لنا فى صورة مشوشة غير متماسكة . وانتهى إلى

نظرية جديدة فى الخلق على نحو ما سنرى ذلك فيما بعد . ولا شك أن إلغاء وجود العقل الفعال هو الحل المباشر لرفع هذا التناقض الذى وجدناه فى أقوال ابن سينا عن النفس باعتبار أنها حادثة وقديمة معاً . وهذا الحل هو الذى قدمه أبو البركات .

وابن ملكا على عادته لا يقبل الأمور على علاتها بل يبحث الحجج التى قيلت فى قدم النفس والحجج التى قيلت فى حدوثها . ويرفض منها مايراه ويقبل مايراه مقبولا .

فمن الحجج التى تقال لإثبات قدم النفس الحجة التى تقول بأن معنى الكون ارتباط صورة ما بهيولى معينة . والنفس لا ينطبق عليها هذا المعنى للكون لأن وجودها ليس متوقفا على وجود الجسم الذى هو مادتها وما لا يكون موضوعا ما للكون (والفساد الذى هو ضده) لا بد أن يكون قديماً . فالنفس قديمة .

ويرد عليها أبو البركات بأن يفرق بين معنى الكون ومعنى الحدوث . فمعنى الكون أخص من معنى الحدوث . فإذا كان الكون معناه ضرورة وجود الصورة فى هيولى معينة أى ضرورة أن يكون للشىء موضوع معين يتحدد كونه به ، فإن الحدوث لا يتطلب هذا أى أن الشىء قد يكون حادثاً ولا يستلزم من هذا أن يكون له موضوع . ومعنى ذلك أن عدم ارتباط النفس فى وجودها بالمادة أو بالجسد لا يؤدى إلى أنها قديمة .

وشبيهة بهذه الحجة الحجة الأخرى التى تقول إن النفس قديمة لأنها مختلفة عن قوى الجسم الأخرى التى تمثل أمراضاً تفسد ويعتريها التغير وتجرى عليها الاستحالة . وما لا يكون موضوعا للتغير والاستحالة هو الأزلى والأزلى هو القديم . ويرد عليها أبو البركات بقوله معاً إن النفس ليست

موضوعا للتغير أو الاستحالة . ولكن هذا لا ينهض دليلا على عدم حدوثها .

ومن هذه الحجج كذلك التى تقول بأن العلة الفاعلية للنفس جوهر غير جسمانى فلا بد أن يكون المعلول وهو النفس جوهرا غير جسمانى أيضا . وما ليس بجسمانى لابد أن يكون أزلى الوجود لايتطرق إليه الكون والفساد لأنه بريء عن علائق المادة . وما يكون وصفه هكذا هو القديم . فالنفس قديمة .

هذه الحجة هى أهم الحجج عند القائلين بقدم النفس لأنها تربط وجود النفس بالعقل الفعال الذى هو علتها الضرورية عند الفارابى وابن سينامثلا. إلا أن أبا البركات يرد على الحجة قائلا : أنها تعتمد على قضية شرطية من الممكن صياغتها هكذا : إن كانت العلة الموجبة لوجود النفوس قديمة فالنفس قديمة معها . لكن المقدم فى هذه القضية الشرطية يحتاج إلى إثبات ووجوده مشكوك فيه ، فالتالى يحتاج إلى إثبات هو الآخر .

وهم يقولون كذلك لتدعيم هذه الحجة الأخيرة إن النفس لا يمكن أن تكون حادثة لأن هذا معناه أن يكون ثمة دافع خارجى قد أثر فى علتها واضطرها إلى الفعل والإيجاد . وهذا الدافع الخارجى من شأنه أن يحدث تغييرا فى ذات العلة وهى العقل الفعال . وهذا ممتنع التصديق عند القائلين بالعقل الفعال باعتباره أنه قديم غير جسمانى لا يجرى عليه التغير . وأبو البركات يرد على هذا بقوله إن كل مايعتمدون عليه يحتاج إلى إثبات . ثم ما المانع فى أن يخضع هذا العقل الفعال لدافع خارجى : « إنهم لم يثبتوا امتناعه من جهة إرادة الفاعل وامتناع حدوثها ولا من جهة امتناع وجود مقتض أوجده فلم يبق فيما احتج به على قدم النفس مايعتمد عليه » .

هذا فيما يتعلق بالحجج التى قيلت لاثبات قدم النفس ورد ابن ملكا عليها . أما فيما يتعلق بالحجج التى قيلت لاثبات حدوث النفس فابن ملكا لا يقبلها كلها لمجرد أنها تتمشى مع اتجاهه .

فالحجة التى تقول إن المشاهد أن النفس تنشأ مع البدن وتولد ضعيفة ثم تقوى عاجزة ثم قادرة ومعنى ذلك أنها تحدث مع حدوثه . هذه الحجة يرد عليها أبو البركات قائلا : إنها من الأقاويل التى توهم وتقنع ولا يتم بها الاحتجاج فى مذهب النظر الحكمى . إذ ربما لقائل أن يقول إن حال ضعفها الذى نجدها عليه أول أمرها هو أثر من آثار قدمها وأنها لم تستطيع أن تستمر فى هذا القدم إذ ربما يكون قد استجد مادفعها إلى أن تحل فى بدن .

ومن الحجج الشهيرة التى تقال لاثبات حدوث النفس حجة ابن سينا وهى أن حدوث النفس يتعين بواسطة الجسم فلا يمكن أن توجد النفس قبل الجسم وذلك لأنها إن سبقته فى الوجود فإما أن تكون متعددة أو واحدة لجميع الأجسام ولا يمكن أن تكون متعددة لأنها ستكون فى تلك الحالة مجرد ماهية ولا تعدد فى الماهية . ولا يمكن كذلك أن تكون واحدة لأن تميز الأشخاص يرجع إلى نفوسهم كما يرجع إلى أبدانهم .

وأبو البركات يرد على هذه الحجة قائلا : أما الاحتجاج بعدم جواز تعدد النفوس مثل فى حلولها فى الأبدان اعتمادا على أنها تكون واحدة النوع والماهية ، فإن كونها واحدة بالماهية أمر يحتاج إلى بيان . وسيتضح لنا بطلان وحدة النفوس الإنسانية . وأما الاحتجاج بأنها لا يمكن أن تكون كذلك واحدة قبل حلولها فى الأبدان اعتمادا على أن الناس يتميزون بنفوسهم قبل أجسامهم فمن الملاحظ أن أقوالهم هنا لا تتفق مع الأساس الذى أبطلوا من أجله التناسخ . فهم أبطلوا التناسخ على أساس أن كل بدن يحدث فلابد أن تكون له نفس حادثة ولا يمكن أن ينسخ نفسان لبدن واحد

فالأساس فى بطلان التناسخ استحالة وجود نفسين أو أكثر لبدن واحد والأساس فى بطلان وحدة النفوس قبل حلولها فى الأبدان تمايز النفوس بصرف النظر عن الأبدان . وهذا تناقض .

أما الحجة التى يقدمها أبو البركات من جانبه لإبطال القدم وإثبات الحدوث فنى غاية البساطة والوضوح . تقول :

إن قدم النفس معناه أن ثمة وجوداً لها كان سابقاً على وجودها الحالى فإذا صح هذا فإما أن تكون النفس فى تلك الحالة معطلة عن الفعل وإما أن لا تكون غير معطلة . وقد ثبت فى العلوم الإلهية أنه لا معطل للطباع الوجودية (ومعنى ذلك أن كل موجود لابد أن يفعل ولا يمكن أن يكون معطلا عن الفعل) فلابد أن نفترض إذن أن النفس كانت فى هذه الحالة غير معطلة عن الفعل . وهذا غير صحيح أيضاً لأن «كل نفس إنسانية نجدها متعلقة ببدن لاتتذكر حالا كانت لها قبل هذا التعلق » وليس أدل على ذلك « سوى مايجده كل منا من نفسه ويعرفه من حاله » وكذلك فإنه مامن نفس وجدناها فى ابتداء حدوث بدنها ذات معرفة أو علم » .

* * *

٨ — خلود النفس

(أ) عند ابن سينا :

يقدم ابن سينا للاستدلال على خلود النفس عدة براهين :

البرهان الأول يقوم على الفكرة التالية : النفس جوهر قائم بذاته ، وفناء البدن لا يعني بحال من الأحوال فناءها هي . ولو كانت النفس معتمدة على البدن في وجودها بحيث يترتب على فنائه فناؤها فإن هذا الاعتماد أو الارتباط أو الاتصال لا يخلو من أمور ثلاثة : فإما أن يكون اتصال النفس بالبدن اتصال المقارن له في الوجود والمكمل له ، وإما أن تكون النفس متأخرة عن البدن في الوجود أي نتيجة له ولاتساق وظائفه العضوية وإما أن تكون سابقة له بمعنى أنها شرط لوجوده . والاحتمال الأول محال لأننا قررنا أن النفس جوهر قائم بذاته . والثاني محال أيضاً لأن النفس في هذه الحالة ستكون تابعة ومعلولة للبدن . والثالث أيضاً وإن كان أكثر احتمالا من الفرضين السابقين إلا أنه مرفوض كذلك لأن أمراض النفس مثلا لا تؤدي بالضرورة إلى أمراض البدن . فالنفس إذن لا تتعلق بالبدن على أي نحو من الأنحاء . ومعنى ذلك أن فساد البدن لا يستتبع فسادها .

ولا يسعنا أن نلاحظ كما لاحظ الدكتور مدكور أن ابن سينا قد أقام هذا البرهان على انفصال النفس عن البدن ، الأمر الذي يتعارض مع الأساس الذي أقام عليه برهانه على حدوث النفس . فهو يربط النفس بالجسم في الحدوث ويفصلها عنه في الخلود . ويقرر هناك أنها لا تتخصص ولا تتعين إلا به . ثم يعود هنا فيعلن أنها متعينة ومتخصصة بدونه . (في الفلسفة الإسلامية ، ص ٢٣٢) .

والبرهان الثانى برهان البساطة وملخصه أن النفس جوهر بسيط وأن البسائط لا يمكن أن تحتوى على أمرين متناقضين وهما الوجود والعدم أو الفناء . ولكن هذا البرهان أيضاً يقوم على افتراض أن النفس جوهر بسيط وهذا الفرض هو موضع البحث وهو ما يعوزه الدليل .

أما البرهان الثالث فهو البرهان الميتافيزيقى الذى يقوم على أن النفس الإنسانية من عالم العقول المفارقة والنفوس الفلكية . وهذه العقول والنفوس باقية خالدة فكل ما شابهها خالد خلودها . ونلاحظ هنا — كما لاحظ الدكتور مدكور أيضاً — أن هذه المشابهة التى يقول بها ابن سينا دعوى لم يقم عليها الدليل . وهو نفسه يضع فى فلسفته النفوس البشرية فى مستوى دون مستوى النفوس الفلكية فكيف تخلد خلودها ؟

* * *

(ب) عند أبى البركات :

يقدم أبو البركات على خلود النفس الدليل الآتى :

النفوس علل تامة العلية . لكن على الرغم من كمالها كعلل إلا أنها معلولة لعلل أخرى هى الجواهر المفارقة غير الجسمانية . وإذا كانت هذه الجواهر قد أرادت حدوث هذه العلل عنها ، فليست لها إرادة تضادها ولا تناقضها حتى تعود فتريد عدمها كما أرادت وجودها فإن السماء لا ضد لها ونفوسها لا تبخل بالوجود على ما أوجدته فستعيده منه لأنها أوجبته بكمال عليتها . وليست للنفوس أضداد تفسدها لأنها لا موضوع لها بل لعلائقها بالأبدان أضداد تفسدها . فالذى يفسد ويبطل منها إنما هى علاقتها بالبدن الذى كان موضوعا لتلك العلاقة لا للنفس التى هى علاقتها » (ج٢ ص ٤٤١-٤٤٢) .

لكننا نستطيع أن نوجه إلى هذا الدليل نقداً شبيهاً بما وجهناه من مآخذ ضد براهين ابن سينا على خلود النفس إذ أنه قام على افتراض أن عالم النفوس جواهر معقولة مفارقة ، وهو افتراض يعوزه الدليل .

والحق أن مسألة خلود النفس يجب أن يأخذها المؤمن من وجهة النظر الدينية الصرفة ، وحينئذ فمن واجب المؤمن أن يسلم ليس فقط بخلود النفس أو الروح وحدها بل لابد له من أن يسلم كذلك ببعث الأجساد ، إذ أن الإنسان يبعث بكامل هيئته : بجسده ونفسه جميعاً ، ونحن نعلم أن ابن سينا قد أنكر بعث الأجساد مما دعا الغزالى إلى أن يشن عليه وعلى الفلاسفة حملته الشعواء .

أما أبو البركات فتراه يقول إن عودة الأرواح إلى أبدانها ممكنة « حصوصاً إذا شاء ذلك من له الخلق والأمر » ويقرر أن مفارقة النفوس للأبدان زماناً لا يمنع من أن تعود إلى العلاقة بأبدانها ، وذلك « من جهة الفاعل الذى يحل علاقتهما بحسب مشيئته ويجمعهما حيث شاء ومتى شاء » .

٩ — العقـــل

(ا) عند ابن سينا :

رأى أبو نصر الفارابى فى مقالته عن معانى العقل أن لفظ العقل يقال ويقصد به معانى متعددة ، فإن العامة تصف به كل ذى فضل سديد الحكم ، أما المتكلمون فيعبرون به عن تلك الملكة أو القوة التى تميز للإنسان بين الخير والشر ، وقد استخدمه أرسطو فى كتابه التحليلات الأولى للدلالة على تلك القوة التى يستعين بها المرء على الوصول بطريقة مباشرة إلى نتيجة يقينية يستنبطها من بعض المقدمات ، وقال إن هذه القوة أحد أجزاء النفس وهى التى تكتسب بها المعارف النظرية والمبادىء الأولى .

وقد استخدم أرسطو هذا اللفظ فى كتاب آخر له هو كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس فى معنى رابع للدلالة على معنى رابع وهو أن النفس تكتسب مع الزمن نوعاً من الخبرة الخلقية ، وهناك معنى خامس للعقل ذكره أن أرسطو فى كتاب النفس وفرق فيه بين عقل منفعل أو بالقوة وعقل فعال.

واعتماداً على ما ذكره أرسطو فى هذا الكتاب الأخير حول معنى الفعل فرق الفارابى بين أربعة عقول : العقل بالقوة أو العقل الهيولانى ، والعقل بالفعل المستفاد والعقل المستفاد والعقل الفعال أما العقل الهيولانى فهو قوة من قوى النفس معدة أو مستعدة لقبول ماهيات الموجودات أو المعقولات ، أما العقل بالفعل فهو نفس العقل السابق وقد اتحد بالصور العقلية التى كانت موجودة بالقوة فى الموجودات أو فى الأشياء الخارجية

ثم انتقلت إلى الفعل ، أما العقل الثالث فهو العقل المستفاد . وهـذا العقل هو العقل بالفعل عندما يدرك الصور العقلية وتصبح هذه الأخيرة صورة له وحينئذ ينقلب عقلا مستفاداً . وهذه العقول الثلاثة تمثل ثلاث مراتب متتابعة فى التفكير الإنسانى . ولكنها ليست كافية وحدها فى تحصيل المعرفة إذ لابد لها من وجود عقل آخر يخرج النفس من مجرد الاستعداد لإدراك الأشياء إلى إدراكها بالفعل . وهذا العقل الرابع هو العقل الفعال إلا أن هذا العقل يفترق عن العقول الثلاثة السابقة فى أنه ليس جزءاً من النفس الإنسانية لأنه خارج عنها مفارق لها وهو قائم فى أقرب الأفلاك إلينا وهو فلك القمر . ولما كان هذا العقل هو آخر العقول السماوية فإنه هو العقل الذى تفيض منه النفوس الإنسانية وذلك عندما يفكر فى ذات الخالق : ولا تتم المعرفة فى النفس الإنسانية إلا إذا اتحد هذا العقل الفعال بالنفس العاقلة لدى الإنسان . وهذا الاتحاد أو الاتصال هو سبيل تحصيل السعادة عند الفارابى لأن النفس تستطيع عن طريقة رؤية عظمة الله وجلاله وهذا هو أساس نظرية الاتصال أو نظرية السعادة عند الفلاسفة المسلمين من أتباع الأفلاطونية المحدثة .

وقد أخذ الشيخ الرئيس ابن سينا هـــذه الآراء عن الفارابى . فميز هو الآخر بين أربعة عقول : العقل الهيولانى وهو مجرد استعداد للمعرفة ، والعقل الممكن أو العقل بالملكة وهو يعد صورة له لأنه يزيد عليه من جهة أنه قد اكتسب القضايا الأولية البديهية . ثم يأتى بعد ذلك العقل بالفعل وهو فى حاله استعداد كامل بحيث يمكن أن تحدث فيه الصوَر العقلية التى تكتسب بعد الحقائق الأولية . فإذا أدرك هذه الصوَر أو المعانى انقلب عقلا مستفاداً . لكن هذه القوى أو العقول لا يمكن أن تحصل وحدها المعرفة . لأن الصوَر والمعانى تفيض من عقل آخر مستقل عن النفس

الإنسانية وهو العقل الفعال ونسبته إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا وعلى ذلك فالمعرفة عند ابن سينا كما هي الحال عند الفارابى لا يمكن تفسيرها إلا على أساس القول بنظرية الاتصال بين النفس والعقل الفعال . بل إن الغاية من المتعلم عند ابن سينا ليست إلا محاولة الاستعداد التام للاتصال بالعقل الفعال . وهذا الاستعداد يكون ناقصاً قبل التعلم وكاملا بعده . وقد يشتد فى بعض الناس حتى لا يحتاج فى أن يتصل بالعقل الفعال إلى كثير من التعلم . وعند هؤلاء الصفوة يتحقق الاتصال بالعقل الفعال على خير وجه ويدركون الحقائق إدراكاً مباشراً قائماً على المكاشفة الصوفية الاشراقية .

* * *

(ب) عند أبى البركات :

يبدأ أبو البركات فى تلخيص آراء الفلاسفة السابقين فى العقل دون أن يشير إلى أحد بإسمه حسبما عودنا ذلك فيقول :

« العقل عندهم (أى عند القدماء) إدراك ذهنى بل إدراك الصور المجردة عن الأجسام وعلائق الحس . إما فى الذهن كالمعانى الكلية مثل صورة الإنسانية المجردة عن اللواحق الجزئية التى تخصها بزيد وعمرو ... وإما المجردة فى الوجود كالنفس وما فوقها مما ليس بجسم ولا عرض فى جسم . فإدراك هذه الأشياء وتصورها ومعرفتها وعلمها يسمى عقلا والمدرك العالم لها وبها ويسمى أيضاً عقلا » (ج ٢ ، ص ٤٠٧) .

ثم يقول إن العقل قد يقال أيضاً بالإضافة إلى هذا المعنى النظرى على العقل العملى الذى تنصب مهمته على تدبير الإنسان لنفسه وأفعاله وأحواله ومنزله ومدينته .

وبعد أن أشار إلى تقسيمات العقل عند القدماء على النحو الذى رأيناه عند الفارابى وابن سينا ثم إلى نظريتهم فى العقل الفعال باعتبار أنه مخرج المعقولات من القوة إلى العقل وباعتبار أنه علة وجود النفوس وكمالها وأن نسبته إليها كنسبة الشمس إلى الأبصار يقول :

« وأقول إن الذى أشير إليه باسم العقل فى اللغة العربية إنما هو العقل العملى من جملة ماقيل . وجاء فى لغتهم من المنع والعقال فيقال عقلت الناقة أى منعتها بما شددتها به عن تصرفها فى سعيها . فكذلك العقل العملى يعقل النفس ويمنعها عن التصرف على مقتضى الطباع . والذى أراده اليونانيون من المعنى الجامع للعلم النظرى والرأى العملى لم يكن له فى العربية اسم فنقله الناقل إلى اسم يدل على بعض معانيه . . . وسموا مايختص بمعرفة النفس الإنسانية دون غيرها من النفوس الحيوانية والنباتية نطقاً وعقلا فقالوا نفساً ناطقة ونفساً عاقلة وعقلا هيولانيا وعقلا بالقوة وعقلا بالفعل ثم أخذهم النظر فتشعب لهم من ذلك الفرق ما انتهى بهم إلى القول بهذا . . . وهذا من جهة التسمية والتصور سهل ، لكنه من جهة تفريق القوى وقسمة النفس إلى قوى عاقلة وقوى حساسة . والعاقلة إلى قوة علمية وإلى قوة عملية حتى تكون كل واحدة من هذه غير الأخرى هو الذى يبعد عن الحق بعداً كثيراً . فإن الصفات الذهنية لايلزم أن تكون فى الوجود فى أشخاص متفرقة كما هو النفس . ونفس الإنسان على ماقيل يشعر العاقل منها بأنه الحساس والحساس بأنه العاقل والمدرك بأنه المحرك والمحرك بأنه المدرك فلا تتكثر بكثرة الأفعال » (ج ٢ ، ص ٤٠٩ — ٤١٠) .

فأبو البركات حريص كل الحرص على وحدة كل من النفس والعقل . وقد رأيناه سابقا من أجل الإبقاء على وحدة النفس يهاجم تقسيم الفلاسفة لها إلى القوى التى لامبرر لوجودها والأمر شبيه بهذا هنا فيما يتعلق بالعقل .

فإن ملكا يعارض تقسيمه إلى عقل هيولانى وعقل بالفعل وعقل مستفاد من أجل الإبقاء على وحدته .

بل إنه لايقبل الحديث عن نفس وعقل فكلاهما شيء واحد . يقول : « إن الذى قيل من الفرق بين النفس المعروفة بآثارها وأفعالها فى الأبدان وبين العقل الذى سموه عقلا مفارقا فعالا ليس بفرق . وذلك أنهم قالوا إن مدرك المعقولات غير مدرك المحسوسات والمتخيلات والمحفوظات والمتذكرات ، وأوضحنا نحن أنه واحد وما قيل فى مدرك المعقولات من أنه لايدرك المحسوسات لم تثبت الحجة عليه بل صح أن ذلك لايمتنع بما قيل فالنفس من حيث تعقل الكليات والأشياء غير المحسوسة أولا وبالذات من علم الشهادة والغيب بالأساليب والدلائل هو عقل ومن حيث تصرف الأبدان تتصرف فيها هو نفس » (ج ٣ ١٩٥٣) .

وإذا كان الفارابى وابن سينا وكذلك ابن رشد من بعدهما قد رأوا أن العقل الفعال هو واهب الصور وجعلوه مفارقا للنفس وعلقوا تحصيل هذه الأخيرة للمعرفة على فيض المعقولات عنه وذهبوا إلى أنه هو الذى يخرج النفوس بمجرد الاستعداد للإدراك إلى ادراكها بالفعل ، فقد ذهب أبو البركات البغدادى على العكس من ذلك كله إلى أنه لاداعى لافتراض وجود هذا العقل الفعال . وذلك لأن النفوس عنده قادرة على ادراك المعقولات من ذاتها . يقول ابن ملكا : « ان الحبة من الثمرة شجرة بالقوة تصير شجرة بالفعل من ذاتها . وليس تجعلها بالفعل شجرة أخرى بل تخرج بذاتها الى كمالها ، كذلك النفس يجوز أن تخرج الى كمالها بذاتها من غير أن يكون لها شيء هو كذلك بالفعل يخرجها الى الفعل وينتهو بها الى كمالها ســـوى ادراك الموجودات والنظر فيها ، فيجوز أن يقول القائل مما قالوه من العقل

الفعال تقديراً وحدساً ولا يجعله ضرورياً لازماً بل من طريق الأولى والأشبه . وعلى هذا الوجه قاله من قال به من القـــدماء » (ج ٢ ، ص ٤١١) .

لامبرر إذن لافتراض وجود العقل الفعال ما دامت النفوس الإنسانية قادرة على أن تخرج بذاتها إلى كمالها ، ولسنا بحاجة إلى التنبيه إلى أن إنكار وجود العقل الفعال يعد نقطة تحول فى الفلسفة الإسلامية . فمن الشائع القول بأنه « من الفارابى إلى ابن رشد اعتنق فلاسفة الإسلام بلا استثناء نظرية السعادة » (مذكور ، ص٥٩). أى نظرية الصدور أو نظرية العقل الفعال . لكن هذا غير صحيح . إذ أن أبا البركات البغدادى أنكرها مع أنه سابق على ابن رشد إذ توفى أبو البركات عام ٥٤٧ هـ = ١١٥٢ م . بينما توفى أبو الوليد ابن رشد عام ٥٩٥ هـ = ١١٩٨ م .

ولن نتعرض هنا لكل النتائج التى ترتبت على نقد ابن ملكا لنظرية الصدور لأننا بصدد شرح نقده لأقوال ابن سينا فى النفس والعقل فقط . ومع ذلك فسنشير إن أهم هذه النتائج لأنها تتصل اتصالا مباشراً بتصور أبى البركات للعقل .

١ — رأى المشاءون الإسلاميون أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد لكنهم جعلوا هذا المعلول الواحد مصدراً لثلاث صدورات . فمن ناحية تعقله للمبدأ الأول يصدر عنه عقل بالفعل أيضاً هو العقل الثالث . ومن جهة تعقله لذاته يصدر عنه شيئان ، من جهة إمكان وجوده وما هو منه بالقوة يصدر عنه جرم الفلك الأول ، ومن جهة وجوب وجوده وصيرورته بالفعل يصدر عنه نفس الفلك الأول المحركة له ،

ويلاحظ أبو البركات أنهم بهذا تناقضون المبدأ الذى وضعوه . إذ كيف يجوزون صدور الثلاثة عن الواحد بعد أن ألزموا أنفسهم بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ؟ يقول هبة الله : « نعود الآن إلى ماقيل من أن الواحد لا يصدر عنه من حيث هو واحد إلا واحد ، فنقول إن هذا قول حق فى نفسه وليس يلزم منه إنتاج ما أنتجوا ولا يُبنى عليه ما بنوا فإنهم قالوا فى المبدأ الأول لايصدر عنه إلا واحد قالوا ويصدر عن الثانى ثلاثة وهو واحد بالذات » (ج ٣ ص ١٥٦) .

٢ — نظرية الصدور المشائية تقوم على أساس تحديد الفيض فى اتجاه طولى تنازلى على هذا النمط : ا علة ب ، ب علة ج ، ج علة د ، وقد عاب أبو البركات على هذه النظرية أنها تتضمن حداً للقدرة الالهية لافتراضها أن عملية الخلق تتخذ هذا الاتجاه الطولى فقط ، هذا بالاضافة إلى أننا إذا سلمنا بأن سلسلة الصدورات لها هذا الاتجاه الطولى الواحد فقط لن تكون هناك كثرة فى الموجودات التابعة لمستوى واحد . أى لن توجد مثلا أنواع تتألف من أفراد أو من موجودات متماثلة ، ولذلك فمن أجل أن يقول بالحرية المطلقة للألوهية فى دورها الخلاق ، ومن أجل أن يفسر كثرة الموجودات تفسيراً مقبولا قال أبو البركات بالخلق المتعدد الأبعاد . فالله عنده يخلق فى كل لحظة كثرة متعددة من الأشياء وقد خلق الله موجوداً واحداً بطريق مباشر ، خلقه بذاته ولذاته فى بدء الخليقة . ثم خلق الله موجوداً ثانياً من أجل هذا الموجود الأول ، فالموجود الثانى هنا يصدر عن الله لا عن الموجود الأول . وهو يصدر عن الله لإشباع حاجة اقتضاها الموجود السابق عليه يقول أبو البركات ، «لم لا يقال إنه تعالى جاد فأوجد وأوجد بجاد علم فخلق وخلق فعلم وعلم فلم يقتصر إيجاده على موجود واحد بل أوجد بذاته عن ذاته بغير سبب ثان موجوداً أولاً ثم بحريته ولأجله إما من جهة تصوره له وإما من جهة إيجاده موجوداً آخر . وذلك الموجود الأول

كذلك أيضاً تصدر عنه أشياء بحسب ما يتصور ويشاء من تصوره مثل الواحد منا . فيما يقدر عليه حيث يريد السكن والستر فيتخذ من أجل البيت وتحسينه نقشاً وزينة وستراً وفرشاً ، وكذلك يقتنى فرساً ولفرسه مركباً وزينة يزينه بها فهو المتخذ لها لكن للفرس وإيجاده إياها للفرس لأجل نفسه حتى يكون فرسه حسناً مجملا . كذلك يخلق الله تعالى الموجودات فتوجد عنه وعما عنه والذى عنه منه لأجله ومنه لأجل ما عنه » (ج ٣ ص ١٥٩) .

ويلاحظ أبو البركات بحق أن هذه الصورة للخلق متفقة مع الصورة التى قدمها التنزيل الإلهى : فمخلوقات الله دواع لمخلوقاته التى سبقتها « فيوجد الثانى لأجل أول وثالث لأجل ثان كما جاء فى خبر الخليقة أنه خلق آدم أولا وخلق منه ولأجله حواء ومنهما ولأجلهما ولدا » (ج ٣ ص ١٥٦) .

٣ — رأى المشاءون أن يجعلوا للنفوس الإنسانية كلها علة واحدة هى العقل الفعال . ويلاحظ أبو البركات أن اختلاف الطبائع واختلاف الأحوال والأفعال يدلنا على أن النفوس الانسانية لا يمكن أن يكون لها علة واحدة هى ما أسموه بالعقل الفعال بل علل متكثرة . « أما من قال بأن علتها واحدة وهى الذى سماه بالعقل الفعال فيكفى فى رد قوله الآن ما ثبت من اختلاف الطبائع باختلاف الأحوال والأفعال » (ج ٢ ص ٣٩١) . وهذه العلل المتكثرة رأى أبو البركات أنها جواهر غير جسمانية ، ونماذج مثالية معقولة شبيهة بالمثل الأفلاطونية . « ونحن قد أوضحنا بطريق النظر الاستدلالى من أحوالها (أحوال النفوس) وأفعالها واختلاف جواهرها وماهيتها بالنوع والطبيعة فهى من علل كثيرة لا من علة واحدة كما قالوا » (ج ٣ ، ص ١٥٢ — ١٥٣) .

٤ — يعترض أبو البركات على العدد الذى قدمه المشاءون للعقول .

فهم حصروها فى عشرة ، على أساس ما يعرفونه من الأفلاك مما قال به علماء الهيئة . وعلى أساس اختلافات هؤلاء العلماء فى عدد الأفلاك كانت اختلافات المشائين فى عدد العقول . إذ أن بعضهم قد ذهب إلى أنها ثمانية أو تسعة ، ويلاحظ أبو البركات أن المشائين فى هذا قد أهملوا عقول أو نماذج النفوس النباتية والحيوانية كما أهملوا عقول العناصر الكيانية التى هى النار والهواء والماء والأرض ، ولو قد اهتموا بهذه العقول كلها لما حصروا عدد العقول فى هذا العدد المحدود .

٥ — نلاحظ مما سبق أن نقد أبى البركات للمشائين لا يرمى إلى إلغاء العقول المفارقة بل يرمى إلى زيادة عددها . فما عسى أن يكون الدور الذى تؤديه هذه العقول فى فلسفة أبى البركات ؟

نحن نعلم أن هذه العقول كانت تمثل عند المشائين وسائط بين الخالق والمخلوق بين الواحد والمتكثر . أما أبو البركات فقد رأى أن المخلوقات كلها تصدر عن الله دون وساطة ، وأنها أى هذه المخلوقات فى صلة مباشرة معه ، وفى هذا نجد أبا البركات يوجه النقد العنيف ضد ابن سينا فى إنكاره علم الله بالجزئيات ، فيرى أن فى هذا القول تعطيلا للقدرة الإلهية . يقول أبو البركات : « ليس فى إدراك الله للجزئيات إلحاق للجسمية بذاته المنزهة عن علائق المادة وصفاتها ، فإننا ندرك بتجربتنا أن نفوسنا وهى غير جسمية تدرك الجزئيات » (ج٣ ص ٨٤) . فمن هذه الناحية إذن لا مبرر للقول بهذه العقول المفارقة التى قال بها أبو البركات .

ونحن نعلم كذلك أن المشائين كانوا قد قالوا بالعقول وبالعقل الفعال بصفة خاصة لاعتقادهم بأن النفس الإنسانية لا تستطيع الحصول على المعرفة بنفسها ، فهى بحاجة إلى « واهب للصور » . أما أبو البركات فقد رأيناه

يقول بأن النفوس الإنسانية قادرة على أن تخرج بذاتها إلى كمالها. فمن هذه الناحية أيضاً لا مبرر للقول بهذه العقول المفارقة.

إذن، إذا لم يكن للعقول دور فى الخلق، ولا دور فى إدراك النفوس ومعرفتها فما عسى أن يكون دورها؟ إن دورها الرئيسى محصور عند أبى البركات فى ترتيب النفوس. إذ أن النفوس تختلف، والخلاف بينها هو «الخلاف بين نفس أشرف من نفس وأقوى وعقل أفضل من عقل وأعلى» (ج ٣ ص ١٩٥٣). ويرجع اختلاف النفوس وتفاضلها فى مراتب الكمال إلى شرف عللها ومراتبها فى العالم الأعلى.

٦ — العقول المفارقة إذن علل للنفوس الإنسانية. لكن علينا أن نتساءل: بأى معنى تكون هذه العقول عللا للنفوس؟ لقد رأينا كيف كان العقل الفعال علة للنفوس البشرية بمعنى أنه واهب الصور لها ومصدر كل معرفة تحصلها هذه النفوس. فهل العقول المفارقة علل للنفوس البشرية بهذا المعنى؟ كلا. وقد رأينا كيف رفض أبو البركات هذا المعنى. فماذا نعنى كلمة العلل هنا؟ يصف أبو البركات كل عقل من العقول المفارقة بعدة أوصاف نستطيع عن طريقها أن نستشف ما يقصده من كلمة «علة». يقول عنه مثلا إنه «مرشد روحى للنفس الانسانية». ويقول عنه أيضاً إنه «معلم النفس الانسانية» ويقول كذلك إنه «حارس الصور» و«حافظ الصور» لسنا هنا قطعا بإزاء دور فى الإيجاد أو الخلق كما كان الحال فى العقل الفعال الذى كان عند المشائين واهبا للصور. فقدرة الله عند أبى البركات هى التى يرجع إليها وجود الأشياء والأنواع. أما حفظ النوع ورعايته وحراسته فيكل مهمتها. إلى جانب العناية الالهية التى يصف الله نفسه فيها بقوله: «فالله خير حافظا» — إلى هذه العقول المفارقة. وهذه العقول المفارقة ليست شيئاً آخر إلا الملائكة الروحانية. وفى رأى

أبى البركات أنه يوجد عدد من هذه الملائكة مساو لعدد الكواكب المرئية وغير المرئية، وما نعرف من أفلاك وما لا نعرف بل يمكن أن تفوق أعداد الملائكة أعداد الموجودات السماوية بحيث يصبح الملائكة مساوين فى العدد لأنواع الموجودات المحسوسة، إذ أنه كما جعلنا الله عالما بالجزئيات وجعلنا النفس الإنسانية مدركة للمحسوس كذلك فليس ثمة مايمنع من أن نجعل الملائكة مدبرة وحارسة للمحسوسات. يقول أبو البركات: « فيكون من الملائكة الروحانيه ما يوازى عدد الكواكب المرئية وغير المرئية والأفلاك التى نعرفها والتى لا نعرفها ربما زاد على ذلك حتى كان بعدد أنواع الموجودات المحسوسة من الجماد والنبات والحيوان ويكون لكل نوع منها ملك هو حافظ الصورة فى المادة ومستبقى الأنواع بأشخاصها علا طبائعها وكمالاتها وحالاتها المتشابهة » (ج ٣ ص ١٦٨).

هذه الملائكة باعتبار أنها حراس وحفظة ومدبرة للأنواع والمحسوسات تتفق فى وظيفتها مع الملائكة التى تتحدث عنها النصوص الدينية. ولا شك أن صاحب المعتبر قد تأثر فى ذلك كله بما ورد فى القرآن الكريم عن الملائكة.

وواضح بعد هذا أن أساس المفاضلة بين النفوس البشرية يرجع إلى تفاوت حظها من حراسة الملائكة ورعايتها وتدبيرها. أما الوقوف على هذه الرعاية ومعرفة أسرارها فإن ابن ملكا يقول إن تفصيل هذا « من علم المكاشفة والمشاهدة لا من علم الاستلال »..(ص ١٦٨ ج ٣). فالنفس تستطيع بطبيعتها إذا وصلت إلى درجة عليا من الكمال أن تدرك الأنوار الملائكية عيانا عن طريق الحدس والإشراق، ولكن هذا يتوقف أيضا على ما يمنحها المرشد أو المعلم أو الملاك من إرشاد وحراسة.

وهكذا نجد أنه فيما نعلم لأول مرة فى تاريخ الفلسفة الاسلامية استطاع

أبو البركات البغدادى أن يقدم نظرية العقول المفارقة أو الملائكة الروحانية تتفق فى روحها مع ما قدمه القرآن بصددها لأن فيلسوفنا قد عرف كيف ينقيها من كل الشوائب اليونانيـــة والعناصر الهجينة التى كان يرددها الفلاسفة الإسلاميون غير مدركين تماماً لما تضمنته من عناصر وثنية غريبة عن روح الإسلام . ولأول مرة فيما نعلم كذلك نشعر عند قراءتنا للصورة التى قدمها أوحد الزمان لنظرية المثل الأفلاطونية أن هذه النظرية التى كثيرا ما تغنى بها الفلاسفة الاسلاميون مع مخالفتها للقرآن من الممكن أن تتفق مع تعاليم الاسلام بعد أن تكون قد نقيت تماماً من كل العناصر الوثنية التى تضمنتها . وفى هذا كله ، وفى كل ما عرضناه من نقد أبى البركات للمشائين فى نظريتهم فى النفس والعقل ، وفى كثير من المواضع الأخرى التى تضمنها مذهب ابن ملكا سواء فى المنطق أو فى الطبيعات أو فى الإلهيات نشعر بأننا أمام مفكر أصيل قاوم التراث اليونانى فى شجاعة وأثبت بحق أن الفلاسفة الإسلاميين لم يكونوا مجرد نقلة للتراث اليونانى .

فهرس الكتاب

الصفحة

الصفحة

الباب الثالث

الصفحة

الباب الرابع

نقد أبى البركات البغدادى